OPERE

EDITE E INEDITE

DI

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

PRETE ROVERETANO

VOLUME XI

TORINO
TIPOGRAFIA SCOLASTICA DI SEBASTIANO FRANCO E FIGLI
1863

SCIENZE

METAFISICHE

VOL. VI.

TEOSOFIA

DI

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

PRETE ROVERETANO

(OPERE POSTUME)

VOLUME II.

TORINO
TIPOGRAFIA SCOLASTICA DI SEBASTIANO FRANCO E FIGLI
1863

AVVERTIMENTO

Nell'anno 1859, il mio compagno Francesco Paoli, pubblicando il primo volume della *Teosofia* di **Antonio Rosmini**, esponeva agli amici della Verità la storia, gli intendimenti, la divisione di quell'opera; e ne prometteva la edizione in cinque volumi, i tre primi dei quali doveano dar compiuta l'*Ontologia*, il quarto e il quinto doveano comporsi di quelle parti della *Teologia Naturale* e della *Cosmologia*, che ci sono rimaste come frammenti ammirabili del grande lavoro.

Nei tre anni appresso, la *Società editrice di libri di Filosofia*, alla quale erasi conceduta la stampa di questa opera, venne disciogliendosi. E poichè non si poterono con Lei comporre le cose prima che volgesse al termine il 1862, e il Paoli era frattanto in altre cure, e, per mal ferma salute, in altro paese; io d'intesa e concerto con lui, al quale doleva oltre modo che gli amici della Verità fossero tenuti in più lunga aspettazione, nel gennaio di quest'anno

sottentrai al carico grave sì, ma caro; onde venni tosto preparando l'edizione del presente volùme, al quale tra breve spèro di far séguitare un altro; due volumi che parlano dell'*Essere trino*, e si continuano al primo, che parlava del *Problema ontologico*, delle *Categorie* e dell'*Essere uno*, compiendosi così l'*Ontologia* nei tre volumi promessi.

È mio dovere e insieme conforto l'assicurare il lettore, che l'opera venne seguita colle fedeli norme del primo editore, del quale ebbi sempre cari i consigli non meno che la fiducia. Il manoscritto rosminiano, dal quale fu tratta copia ad uso del tipografo, tenni presso di me, e con esso collazionai tutte le bozze di stampa. I citati passi (tranne pochissimi, dei quali non mi era possibile avere il testo, ma erami aperto il senso) furono tutti riscontrati; solo in quelle citazioni dove l'Autore intendeva richiamarsi a questa e ad altre sue opere, e non facea che accennare, riserbandosi a determinare il passo dopo finito il lavoro, io non osai riempiere le lacune, per timore di non essere interprete sempre sicuro (1). Nel capitolo della *Bellezza* ho creduto non dovere ommettere alcuni tratti ch'erano stati segnati *transverso calamo* dall'Autore, sì perchè la loro armonia colle altre dottrine può far credere ch'egli, anzichè rigettarli, intendesse valersene altrove, e sì perchè mi parevano preziosi specialmente a chi vorrà comporre un

(1) Nei primi otto fogli, acciocchè troppi vani non dessero mala vista nel corpo della pagina, ho posto queste citazioni o parentesi vuote appiè della pagina col richiamo d'un asterisco; ma di poi, avvisato che tali asterischi poteano confondersi con quelli che segnano le parole aggiunte all'autografo, e che le parentesi, ove fossero poste accanto ai luoghi a cui si riferiscono, renderebbero più genuina imagine del manoscritto, ho seguito il savio consiglio.

nuovo trattato d'*Estetica* (1). Là dove nell'autografo m'abbattei a qualche manco (impossibile a non cadere in opera scritta con mirabile rapidità e non riveduta dall'Autore), toccai come chi tocca per entro delicatissimo strumento a levarne qualche granello di polvere, e teme ad ogni tocco scomporlo e guastarlo; nè ciò feci mai senza meditare a lungo l'autografo, e senza confermarmi col giudizio dei migliori di me; e le pochissime parole da me aggiunte indicai sempre, chiudendole tra due asterischi, come s'era fatto nel primo volume. Sollecito poi degli errori e anco delle mende tipografiche che a miei occhi fossero sfuggite, pregai l'attenzione di due sagacissimi amici a ritornare con me sullo stampato volume per apporvi un esatto *Errata Corrige*; onde chi abbia la pazienza di trasferire ai lor luoghi le correzioni accennate nella pagina che segue all'*Avvertimento*, s'avrà, io spero, libro corretto quanto alla nostra diligenza era possibile (2).

Queste osservazioni mi aiutino a persuadere i lettori delle opere di **Antonio Rosmini**, che nell'affidatomi officio di rivolgere e meditar le sue carte per commetterne alla pubblica luce la sentenza io mi stetti e starò sempre con quell'umile e attenta verecondia d'affetti e pensieri, con cui

(1) Quando mi presi tale licenza, ne avvisai sempre il lettore con nota speciale; m'è sfuggita questa cautela (e il dico qui per ammenda) solo nella pag. 440 relativamente al tratto ch'è chiuso tra la linea 13 e la linea 25.

(2) Noto qui una inesattezza che non trovava luogo acconcio ad essere emendata nell'*Errata Corrige*; ed è: che nella pag. 3, alla linea 21-22 dovevasi dire « *Ma poichè nei libri precedenti s'è parlato della natura* ecc. » e alla linea 28 bisognava ommettere la parola *universale*; perchè la parola *categorica* e *universale* accennano divisione che fu poi abolita dall'Autore.

i piccioli debbono starsi innanzi ai Grandi. E già questa verecondia stessa mi fa temere d'aver consentito troppo spazio alla mia parola, e d'avere ai leggitori tardato per qualche istante la parola del Sapiente che ragionava delle altissime cose mentre operava le cose dirittissime.

Stresa, Ottobre 1863.

PAOLO PEREZ

				ERRATA	CORRIGE
Pag.	1	Linea	5	παγ χάλεπον	παγχάλεπον
»	25	»	6	intuíto	intuito
»	30	»	24	dissi	disse
»	33	»	26	inviluppare	isviluppare
»	36	»	27	tra l'essenza e il subietto	tra l'essenza e il subietto e l'atto
»	43	»	10	nel subietto	nell'obbietto
»	53	»	36	καὶ οὐκ	καὶ ὡς οὐκ
»	54	»	40	» »	» » »
»	53	»	20	non ens animo	non ens nec animo
»	53	»	37	πειδοῦς	πειθοῦς
»	54	»	22	Κρὴ..... ἔμμεναι	Χρὴ..... ἔμμεναι·
»	58	»	5	prima operazione	prima apprensione
»	78	»	25	E che	794. E che
»	88	»	22	che si prende	checchè si prenda
»	107	»	26	6=5	b=5
»	138	»	7	Scolastici	Scotisti
»	156	»	35	assentiam rei	essentiam rei
»	158	»	23	anche l'essere	anche l'ente
»	170	»	22	subietto sensitivo	subietto compito
»	198	»	18	Σεὺς	Ζεὺς
»	200	»	4	di entità	d' identità
»	208	»	35	questo, che:	questo: che
»	232	»	20	determinato	indeterminato
»	254	»	8	enti infiniti	enti finiti
»	287	»	18	di essa	di esse
»	309	»	26	di cui non esiste	di cui esiste
»	360	»	22	a cui appartiene	a cui non appartiene
»	379	»	28	ch' egli, è per	ch' egli è, per
»	395	»	16	anch'	anche
»	418	»	28	impedisce	non impedisce
»	419	»	24	assenzo	assenso
»	422	»	14	imperfezioni	perfezioni
»	425	»	35	Egli mi presenta	Egli ('se difettoso') mi presenta
»	438	»	11	bello possibile bello	bello possibile
»	439	»	32	fecondo	facondo
»	452	»	12	incircumsessione	circuminsessione
»	511	»	38	»	»
»	459	»	22	reale o ideale	ideale o reale
»	506	»	21	vertigio	vestigio
»	512	»	18	esiste	inesiste
»	512	»	19	inesiste	esiste
»	546	»	6	li lega	le lega

TEOSOFIA

PARTE PRIMA

ONTOLOGIA

LIBRO III

L'ESSERE TRINO

PROEMIO

Ἣν δηλῶσαι μὲν οὐ πάνυ χαλεπὸν,
χρῆσθαι δὲ παγ χάλεπον. πάντα γὰρ,
ὅσα τέχνης ἐχόμενα ἂν εὑρεθῇ πώποτε,
διὰ ταύτης φανερὰ γέγονε. Plat Phileb. p. 16, c.

729. Nel libro precedente noi abbiamo considerato l'essere come uno, e abbiamo veduto primieramente come quest'unità essenziale dell'essere soddisfi al bisogno della mente, che cerca l'unità nello scibile. Questo ci condusse al *Sistema dell' identità dialettica*, che abbiamo contrapposto al sistema dell'identità assoluta dello Schelling, dimostrando, che questo filosofo non ha penetrato abbastanza la natura del problema che si proponeva di sciogliere. Di poi abbiamo messo in chiaro come l'unità dell'essere non pregiudica nè alla trinità delle forme in cui egli sussiste assoluto, nè alla moltiplicità degli enti finiti, che egli fa sussistere restando uno. Abbiamo dunque veduto come l'essere sia uno ne' molti, e che cosa comunichi di sè ai molti, e come tra i molti e l'uno non ci abbia contraddizione, perchè i molti appartengono alle forme e ai termini dell'essere, e l'uno all'essere stesso, onde non si afferma e nega lo stesso, nello stesso tempo,

d'uno stesso soggetto, e sotto lo stesso rispetto, che è la formola della contraddizione (*Logic.* 346). Abbiamo veduto ancora che all'essere non è essenziale altra moltiplicità che quella delle tre forme, ma che questa trinità di forme contiene virtualmente ogni altra moltiplicità, e che questa contenenza *virtuale* non è una imperfezione, ma ella è anzi una somma perfezione dell'essere; poichè la *virtù* non è lo stesso che la *potenza*, la qual solo è una imperfezione dell'ente. Poichè la causa potenziale è quella che manca di certi atti, i quali ella può produrre, ed ella stessa rimane il subietto di tali atti che, appunto perchè sono atti, la perfezionano; laddove la *virtù* può essere solamente la contenenza d'altre cose in sè, che non sono atti, e però nè pure perfezioni di quell'ente che le contiene, ma altre cose diverse da esse, contenute in esso in un modo eminente. Abbiamo veduto che la moltiplicità degli enti finiti appartiene non all'essere, che è sempre uno, ma alla *forma reale* dell' essere, che colla mente divina si separa mentalmente dall' essere e dalle altre forme, e di conseguente i molti enti finiti nascono dalla forma reale e dalla *limitazione*, opera della stessa mente divina, la quale limitazione è quella che determina in vari modi la realità nella mente, e così produce gli enti nella mente, ossia le specie determinate, nelle quali la potenza creativa dell'essere vede ed afferma, e così produce i medesimi enti finiti.

730. E già con questo abbiamo toccata la sfera del libro presente, nel quale ci proponiamo trattare, aiutandoci Iddio, dell' Essere trino. Poichè, in tutta questa scienza ontologica che esponiamo, l'una dottrina rientra nell' altra, e il *circolo solido* è da per tutto (*Logic.* 701-709). Non potevamo in fatti dimostrare, come l'essere rimanga uno e identico in tutta la moltitudine degli enti, se non chiarendo come questi si moltiplicassero oltre le forme, e non potevamo dimostrare, come così si moltiplicassero, senza ricorrere all' essere assoluto sussistente nelle tre forme, che ne è la causa, e mostrare altresì che i finiti non appartengono all'essere, ma che sono suoi termini, e che questi termini si riducono alla forma reale per mezzo d' un' operazione della divina mente, la qual pure è l' essere nella forma subiettiva o reale. Non potevamo dunque svolgere l' argomento del libro precedente, cioè la dottrina ontologica dell' Essere uno, senza

ricorrere a quella dell'Essere trino. Ma, benchè tali dottrine sieno di necessità indivisibili e costituiscano un tutto solo di scienza, quello che abbiamo investigato nel libro precedente è diverso da quello che investighiamo nel presente. Poichè, se nell'uno e nell'altro adoperiamo la stessa dottrina, non l'adoperiamo allo stesso modo, nè allo stesso intento: essa interviene tutta in ambidue, ma non s'illustra in ambidue tutta, ma una parte in quello, e una parte in questo. E la parte che in questo s'illustra, rimane in quello come involta nell'ombra e in uno stato più tosto virtuale, che non sia nella luce dell'attualità.

Dobbiamo dunque ora parlare dell'Essere nelle tre sue forme, non teologicamente, cioè come trino atto dell'essere assoluto, ma ontologicamente, cioè come dottrina comune a tutti gli enti possibili anche finiti. Poichè anche nel pensiero degli enti finiti le tre forme del continuo ricorrono, di maniera che, senz'esse, niuna dottrina intorno agli enti in universale si può concepire o formulare. Onde, piuttosto che delle tre forme, ci è mestieri parlare delle tre *categorie*, che sono le tre forme stesse considerate non come sussistenti, ma come concetti comuni e universalissimi.

Ma, poichè è riservato all'ontologia categorica il penetrare addentro nella natura di ciascuna delle tre forme, e della loro consussistenza nell'unico Essere assoluto tratta la Teologia, perciò a noi non rimarrà che di dare la teoria comune e universale de' rapporti e relazioni delle tre forme tra loro, in tutte quelle maniere nelle quali si presentano alla mente nostra. Così, nel primo libro dell'ontologia universale abbiamo data la nozione delle tre forme dell'essere come concetti supremi che accompagnano sempre l'essere, e a cui si riducono come in somme classi tutte le entità concepibili, e ne abbiamo provata la necessaria esistenza, e la loro irreducibilità ad un numero di concetti minori. Nel secondo libro abbiamo stabilita l'unità dell'essere a fronte della moltiplicità delle entità e degli enti. In questo terzo ci resta a dimostrare, come le tre forme ci appariscono dovunque ci apparisce l'ente, e moltiplicano ancor maggiormente la moltitudine delle entità, senza che questa moltitudine innumerevole pregiudichi alla trinità delle forme. Assicurata dunque l'unità dell'essere contro alla moltiplicità degli enti, assicurar dobbiamo

la trinità delle forme contro questa stessa moltiplicità. Nello stesso tempo continueremo la narrazione della genesi di questa moltiplicità stessa, crescendo essa per le relazioni che hanno le forme, ossia le categorie, tra loro. Dal che avremo una soddisfacente spiegazione di tutta quella immensa varietà e moltiplicità che cade nel pensiero umano, risultando che tant'è lungi che questa pregiudichi o all' unità dell'essere, o alla trinità delle forme categoriche, che anzi in quest'unitrinità rinviene la sua origine e la sua ragione ultima. Il che appunto è quello che domanda al filosofo il problema dell'ontologia.

SEZIONE I

Della congiunzione delle tre forme categoriche nell'ente considerato come subietto.

CAPITOLO I

Della congiunzione delle tre forme categoriche nell'Ente infinito.

731. È stato già da noi detto, che altra è la congiunzione delle tre forme categoriche nell'Ente infinito, ed altra nell'ente finito.

Nell'ente infinito quella congiunzione consiste nell'unità e identità assoluta dell' essere che in tutte e tre quelle forme sussiste, e in tutte e tre è il medesimo perfettissimo subietto. E come l' identità dell'unico Essere sussistente nelle tre forme produca la congiunzione di queste, senza che punto si confondano o si unifichino, fu pure già da noi accennato nel primo libro. Quivi abbiamo detto che l' Essere in ciascuna forma ha ragione, rispetto alle altre forme, di *contenente massimo*, e l' altre forme, in quanto insiedono in lui, di contenuto: che le forme in quanto sono contenute non hanno ragione di *forme supreme*, ma in quanto sono contenenti : che dunque ci sono tre sole forme supreme aventi ragione di contenenti massime : ed è sempre l' identico essere subietto perfettissimo, che costituisce un unico ente inseparabile.

Nello stesso tempo poi che c' è quest' identico essere sussistente nelle tre forme, le forme, come tali, hanno una distinzione reale e massima tra di loro, per cotal guisa che niuna di esse ha qualche cosa di comune coll'altra (eccetto l'essere, perfettissimo subietto), e però non si riducono ad alcun genere, di cui esse sieno differenze.

Il penetrare più avanti in questa dottrina appartiene alla Teologia; ma noi dovremo ricorrerci per dar lume in appresso a quello che diremo, dove apparirà sempre più l' impossibilità di dividere totalmente l'ontologia dalla scienza dell'ente primo ed assoluto.

CAPITOLO II

Della congiunzione delle tre forme categoriche nell' ente finito.

732. Tutt'altra è la congiunzione delle tre forme categoriche nell'ente finito. Le differenze già da noi indicate nel libro precedente sono le seguenti.

1.° Nell'ente finito l'essere non si identifica colla singola forma, come nell'ente infinito, per modo che il subietto nell'ente finito non è mai essere, ma solo forma; e però l'essere si predica dell'ente infinito col copulativo È, laddove del finito si predica solo col copulativo HA (*Logic.* 429).

2° Quindi la *forma* nell' ente infinito è altro dalla forma nell'ente finito, poichè in quello la forma stessa è essere, laddove nell'ente finito la forma non è essere, ma pura forma separata dall'essere, in virtù dell' astrazione divina a cui consegue l' atto creativo.

Di che avviene che la forma suprema dell'essere si consideri dalla mente speculativa in tre modi:

a) Come identica all' essere nell' ente infinito; ed allora acquista il nome di *persona* divina, come si vedrà a suo luogo (1).

b) Come esistente nell'ente finito, nel quale non tutte le tre forme esistono per egual modo, come meglio vedremo in appresso, e così si chiama *forma* o *termine creato*;

c) E come forma pura, che la mente umana divide dall'essere e dall'ente per astrazione, e ne fa un concetto universale, che ella applica egualmente all' ente infinito e al finito, dialetticamente, e così si chiama *forma categorica.*

(1) Alle divine persone non conviene certamente la parola forma nel senso aristotelico, nel qual senso in Dio c' è una sola forma (Cf. Athanas. orat. cont. Sabellii gregales; Aug. ep. CCXLI; S. Thom. P. I, q. XXXI, II, ad 2m); ma nel senso, in cui usa questo nome Tertulliano, quando dice (contra Praxeam, c. 2): *Tres sunt non statu, sed gradu, nec SUBSTANTIA, SED FORMA, nec potestate, sed specie;* e S. Agostino nel Serm. CXXII, 3, nel quale forma si prende per modo di essere. Dove è da considerare, che l'uomo non ha e non può rinvenir parole che sieno adeguate ai divini misteri; e della stessa parola *persona* dice S. Agostino, che l' introdussero molti latini e autorevoli scrittori *cum alium modum aptiorem non invenirent, quo enuntiarent verbis quod sine verbis intelligebant. De Trinit. V, 10.*

3.° Le tre forme dell'essere nell'ente infinito, essendo ciascuna l'essere identico, sono congiunte in uno stesso modo, cioè per l'identità dell'essere che è ciascuna di esse contenente l'altre due, laddove negli enti finiti non sono congiunte allo stesso modo, appunto perchè trovandosi separate, cioè distinte realmente dall'essere, non è più l'essere identico con esse che le congiunga. In fatti, se è l'essere identico quello che naturalmente le congiunge, separato, col pensiero, l'essere, esse rimangono disgiunte, e solo aventi delle relazioni mentali: in questo stato mentale appunto si chiamano *forme categoriche*. Questo spiega come l'*ente finito* potè essere costituito da Dio come *subietto* mediante una sola delle tre forme, cioè quella della realità. Questa forma dunque divisa dall' essere non potendo esistere in sè, senza questo, poichè niente è, se non c' è l'essere, conveniva che le si unisse l' essere, non identificandosi, ma per una *compresenza*, di maniera che l' essere e la realità concorressero a formare l'ente finito, ma non ci fossero immedesimati, bensì in una perfetta compresenza.

733. Non potendo dunque l'essere essere identico colla realità nell'ente finito, ma potendo solo esserle presente, è da cercare come possa essere questa *presenza* dell'essere che costituisce quella congiunzione che è possibile tra la realità divisa e l'essere.

Ora, la *presenza* non è altro che la manifestazione, poichè dove non c'è alcuna manifestazione, ivi non si può concepire alcuna presenza. In fatti chi non sa nulla, non ha presente nulla, e ciò che non si pensa, nè pur si pensa come presente a qualche cos'altro. Ma la presenza indica o un ente che, conoscendo qualche cosa, la ha presente, o qualche cosa pensata insieme con un'altra.

Di qui si vede che la presenza dell' essere suppone il pensiero nella realità, ed è la manifestazione dell' essere che costituisce il pensiero, come dimostra l' Ideologia. Se dunque la presenza dell'essere alla realità costituisce il pensiero, vedesi la ragione di quello che dicemmo nel libro precedente, che, nell' ordine delli enti finiti, antecedente a tutti gli altri, e condizione dell'esistenza degli altri, dee porsi l'*ente intellettivo*.

In fatti, nell'ente intellettivo finito, nello stesso tempo che c' è l'essere presente all' intuito come sua forma obiettiva e causa della forma subiettiva, c'è la separazione altresì e l'opposizione tra il subietto intelligente, che è la realità, e l'oggetto, cioè l' essere,

che le si dà ad intuire, senza che sia mai possibile l'identificazione dell'uno coll'altro. In quest'unione dunque rimane la separazione tra l'essere obiettivo, e la forma reale subiettiva che lo intuisce, separazione che è uno de' caratteri distintivi dell'ente finito.

734. Costituito poi in questo modo l'*ente intellettivo finito*, s'intende come possano esistere altri enti finiti, sieno puramente sensitivi, sieno puramente materiali.

Poichè, nel pensiero può esistere, come vedemmo, la *forma reale* separata dall'essere, esistendo così per l'altrui esistenza, cioè per l'esistenza della mente che la pensa. In fatti è la sola esistenza in sè, che ripugna alla *forma reale*, separata che sia dall' essere, non l'esistenza di essa nel pensiero, dove esiste involta nell'oggetto, e però non più come forma categorica di realità, ma come forma categorica obiettiva. Posto dunque che esistano delle menti finite, queste possono percepire e pensare de' reali, che sieno puri reali, senza bisogno che a questi sia presente l'essere, cioè senza bisogno che sieno enti intellettivi.

735. Ma queste menti finite pensano forse questi puri reali, come puri concetti? E se non li pensano come puri concetti, dunque li pensano come enti in sè. O dovete dunque ridurci ad un sistema d'idealismo, o dovete ammettere che l'essere sia presente anche ai reali privi d' intelligenza, indipendentemente dall' esistenza delle mente finite.

Merita che noi rispondiamo diligentemente a questa speciosa obbiezione, perchè solo rispondendovi possiamo chiarire la questione « della maniera in cui la forma categorica della realità si trova congiunta alla forma obiettiva nell'ente finito », che è parte di questo argomento, che ci siamo proposti di trattare in questo capitolo.

Diciamo dunque, che l'ente intellettivo non pensa gli enti non intellettivi come puri concetti, poichè, se li pensasse come puri concetti, li penserebbe solo come possibili, e non li percepirebbe, nè li affermerebbe. Diciamo conseguentemente, che anzi li pensa come enti in sè. Conviene dunque vedere come questo avvenga nell'uomo, che è il solo ente intellettivo di cui abbiamo cognizione sperimentale.

736. L'uomo è un ente intellettivo, un principio reale, il quale ha la presenza intuitiva dell'essere. In quest' essere egli percepisce e conosce il proprio sentito, il proprio corpo (*Psicol.* 254-271); in

quest'essere egli percepisce anche se stesso, il proprio principio reale, principio razionale: nell'essere dunque egli percepisce tutto il proprio *reale*. Nell'uomo dunque, che è un ente intellettivo, questo reale non è disgiunto dall' essere, ma è nell' essere: nell' essere è dunque l'uomo, quest'ente razionale, e, se non fosse nell' essere, non s'apprenderebbe, non sarebbe ente razionale, non uomo. Ma questo reale, nell'essere che lo manifesta, non è manifestato in tutte le sue parti nella stessa guisa. Il reale uomo è principio e termine. Egli apprende se stesso come distinto e opposto all'essere, ma si apprende come opposto all' essere nell' essere stesso, dove apprende e conosce tutto ciò che apprende e conosce. Egli di più nell' essere distingue il principio dal termine reale di se stesso: intende che il principio è opposto al termine, e il termine al principio: e sono due estremi, che hanno relazioni tra loro, che sintesizzano, ma che non si possono mai confondere insieme, perchè l'uno è per sua natura opposto all'altro. In quanto conosce questo principio, conosce se stesso come subietto intelligente, in quanto conosce questo termine, non conosce se stesso, ma un altro, un diverso da se stesso. Nell'essere dunque l'uomo conosce se stesso come principio reale diverso e opposto all'essere, ma insidente nell'essere, e ancora conosce un altro diverso da sè, che è termine della passione e dell' azione di sè principio, il qual termine è pure reale. Che cosa conosce di questo reale? Conosce che ha natura di sentito, e di sentito esteso e tale quale lo sente: conosce che non è principio, ma termine: conosce finalmente che è un altro da sè principio. Essendo dunque un altro da sè, conclude che è un altro ente. Lo dice ente per la necessità di pensarlo, e così pensandolo la mente predica di lui l'essere subiettivo. È dunque un ente in sè relativo alla mente che lo pensa. Ma la mente vede nello stesso tempo di non poter dividere questo reale termine dal principio reale, nè il principio reale dall'essere che a lui sta presente manifesto. Onde il termine non è un puro concetto, non una passività, ma un vero reale, ma un reale, che ha per sua natura d'essere congiunto al principio reale; e il principio reale *ha per sua natura* d'esser congiunto all' essere affinchè sia ente razionale; ed essendo il principio congiunto in questa maniera all' essere obiettivo che contiene il subiettivo, ha virtù d'apprendere ed affermare il suo proprio

termine, dandogli così l'esser subiettivo, pel quale è reso, innanzi alla mente, ente anch'esso. Essendo dunque conosciuto come termine sentito, è conosciuto e affermato come ente relativo al principio senziente che s'identica coll'intellettivo, e però il conoscimento di questo termine è così imperfetto e relativo, com'esso è imperfetto ente, conoscendosi tanto meglio i reali quanto più sono enti compiti, e in universale conoscendosi solo in quel modo, nel quale partecipano dell'essere, e non altramente (1), perchè altramente non sono conoscibili, e non sono conoscibili perchè non sono al tutto.

Il *reale termine* dunque è unito all'essere perchè è indivisibilmente unito al reale principio, e questo è unito all'essere per via d'*intuizione*, ed essendo così per via d'intuizione unito all'essere obiettivo, esso principio ha la virtù d'unire se stesso e il suo termine anche all'essere subiettivo per via di *percezione*. E nella prima e fondamentale percezione del termine corporeo consiste appunto il nesso dell'anima col corpo, che costituisce l'uomo come ente razionale (*Psicol.* 254 e segg.).

737. Veduto in qual modo il corpo dell'ente razionale sia ente, cioè si trovi congiunto all'essere nella *percezione fondamentale*, diventa facile l'intendere come sieno enti anche i corpi stranieri, poichè questi si conoscono unicamente in quanto colla loro azione inesistono al corpo nostro, e in quanto commisurano la loro estensione all'estensione del corpo nostro, e così insieme col nostro si percepiscono, come è dichiarato nell'Ideologia (872-940; 1203-1208).

738. Da tutto questo dunque si rileva:

1.° Che l'*essere obiettivo* è congiunto agli enti finiti per via d'intuizione e l'essere *subiettivo* è congiunto ad essi per via di *percezione*.

(1) Di qui la sentenza del Genovesi, che scrive: « Chi è filosofo troverà « sempre ch'è più difficile senza niun paragone provar l'esistenza de' corpi « che quella delle menti. Io son conscio della mente; ma io non so i corpi « che per la coscienza delle sensazioni, le quali provano più l'esistenza del « principio senziente e pensante, che de' corpi » (*Delle scienze metaf.*, P. III, Antrop. c. II, § V. not.). Noi però abbiamo provato, che anche dalle sensazioni esterne si prova apoditticamente l'esistenza de' corpi (V. Ideologia, 672-691, 754-759; *Rinnovamento*, 548 e segg.); ma rimane vero, che è più difficile questa dimostrazione, che quella dell'esistenza dell'anima, come dice il Genovesi.

2.° Che ad alcuni enti finiti l'essere è congiunto nelle due forme, l'obiettiva e la subiettiva, per intuizione e per percezione, e questi sono gli *enti intellettivi* finiti; ad alcuni altri l' essere è congiunto solo nella forma subiettiva, per via di percezione, e questi sono gli enti finiti *non intellettivi*.

3.° Che tutti gli enti finiti si riducono a questi due sommi generi.

4.° Che il genere de' non intellettivi non istà al fianco del genere degl' intellettivi, quasi che i due generi si potessero ridurre ad un genere reale anteriore, il quale si dividesse in que' due generi inferiori, quasi due sue specie. Ma il genere degli intellettivi è un genere anteriore, unico e supremo; e il genere de' non intellettivi è un genere posteriore, conseguente e dipendente da quello. Poichè, il reale termine unendosi all' essere solo per via di percezione, e in questa maniera acquistando la condizione di ente, è chiaro ch' ei suppone logicamente anteriore a sè quell'ente di cui è propria la percezione, il qual ente è l'essere intellettivo.

739. Rimane ora a vedere se, e come l'essere si congiunga all'ente finito anche nella terza sua forma, nella quale è essere morale.

E primieramente egli è chiaro, che l'ente non intellettivo, partecipando del solo essere subiettivo, e non dell' obiettivo, non può di conseguente partecipare dell'essere morale. Poichè l'*essere morale* è il vincolo e il combaciamento, per così dire, dell' altre due forme. Dove dunque queste non si trovano insieme, ivi non può esserci la forma morale.

All'incontro l'ente intellettivo partecipa delle due forme, e però anche il natural nesso tra loro, che è la forma morale, dee in un tal ente manifestarsi. Ma come si manifesterà? Certo in quella maniera, nella quale l' ente intellettivo finito partecipa dell' essere obiettivo e dell'essere subiettivo. Dichiariamo meglio la cosa.

L' essere morale è l' essere amabile ed amato. La proprietà di essere amabile ed amato è propria del solo essere, perchè è una delle tre sue forme supreme. Ora, l'essere obiettivo è congiunto al principio reale come un altro, come ciò che ha presente; l' esser dunque obiettivo, come amabile ed amato, è amabile ed amato come un altro, e non come se stesso. Ma il principio che ama è il principio reale, cioè il principio intellettivo. Questo principio

dunque è un *reale* che, amando l'*essere obiettivo* che ha presente, si congiunge con quest'atto d'amore all'essere come ad un altro, amabile e da lui amato. Il reale finito dunque, che ha l'intuizione dell'essere obiettivo, si congiunge *per via d'amore* all'*essere morale*, che è l'essere obiettivo in quant'è amabile ed amato da un reale. Ma questo subietto reale è anch'egli un ente, cioè partecipa anche dell'essere subiettivo. Or egli partecipa dell' essere subiettivo per via di *percezione*, d' una percezione che fa egli stesso del principio reale suo proprio. Che cosa fa con questa percezione, senza la quale non potrebbe dire: *Io?* Egli predica di sè intuente l' essere, l' essere subiettivo che apprende nell' essere obiettivo intuìto (*Logic.* 320 e segg.). Il proprio essere dunque dell' ente finito è l' essere subiettivo contenuto nell'obietto: in quanto quest'essere subiettivo si congiunge per via di percezione al principio reale, coll'atto percettivo di questo stesso principio, in tanto questi è ente subiettivo. Dunque il proprio essere dell'ente intellettivo non è nel principio reale intellettivo, ma in un altro, cioè nello stesso essere subiettivo contenuto nell' obiettivo. Ma l' essere è per sè amabile ed amato. Quindi il principio intellettivo ama il proprio essere. Quest' atto di amare il proprio essere è l'*amore naturale* di sè, che ha necessariamente l'ente intellettivo, ed è il principio di tutta la sua attività volontaria. Questo naturale amore di sè fa parte della *forma morale*, di cui l'uomo partecipa per natura (1). Ma convien vedere come sia morale per natura.

740. Secondo la natura, l'uomo ama il proprio essere. Ma quest'essere non è lui stesso, poichè l'ente finito non è mai il proprio essere, esso ente per sè solo non essendo ente, ma puro reale. Amando dunque il proprio essere, l'amore che si porta in sè, non si porta nel proprio reale subiettivo come puro reale, ma nell'essere di quel reale. Essendo dunque l'essere del reale un altro dal puro reale, l'ente intellettivo, in quanto s'ama per natura, s'ama come un altro. Quest'altro è l'essere subiettivo ch'ei percepisce nell' essere obiettivo. Quindi, com'essere intellettivo, s'ama obiettiva-

(1) Nelle dottrine della chiesa cattolica si trova sempre supposto questo gran vero, che nell'uomo ci sia una condizione morale anteriore a qualunque suo atto. *V. Dottrina del peccato originale, Q. II. nella collezione intitolata Opuscoli morali, Milano*, 1841, delle mie opere vol. XV.

mente, come se stesso nell'essere oggetto. Questo è l'amor naturale dell'ente intellettivo in quanto costituisce la forma morale.

Ma il principio reale che è il subietto umano ha una tendenza all'atto maggiore possibile, il qual atto è sentimento piacevole. Ora questa tendenza sentimentale che lo porta a sentire il più possibile, non è morale, ma appartiene alla realità sola, ed è comune a tutti i principii reali. Quantunque però questa tendenza, che pure fu detta amore, sebbene con improprietà, non sia per sè sola morale, nell'uomo è unita all'essere subiettivo essente nell'obiettivo; però ella ha congiunto altresì l'essere amabile nell'oggetto, perchè ogni atto reale ha congiunto l'essere iniziale,* e l'amore dell'essere che ha congiunto, in quanto è nell'oggetto, è morale. Onde, tutto ciò che è nell'uomo, anche la tendenza naturale al sentimento essenzialmente piacevole, se viene ordinata in servigio dell'amore dell'essere e nell'essere, si fa morale per partecipazione.

741. Riassumendo dunque, l'ente intellettivo umano ha una congiunzione coll'essere nelle sue tre forme così;

1.° È congiunto all' essere obiettivo per via d' intuizione.

2.° È congiunto all'essere subiettivo per via di percezione.

3.° È congiunto coll' essere morale per via d'amor naturale, e questo duplice, cioè:

a) un amor che si porta nell' essere oggettivamente intuito come amabile ed amato;

b) un amore che si porta nell'essere subiettivo in quanto il proprio reale ne partecipa per via di percezione, il che è quanto dire un amore del subietto intellettivo verso il proprio reale, non in quant'è puro reale, ma in quant'è ente intellettivo, ente che intuisce l'essere oggettivamente e in questo percepisce se stesso.

Con questo secondo amore morale, l' uomo ama tutti gli enti intellettivi, perchè l' amore si porta agl' individui reali passando per la specie.

Gli enti poi che vanno privi d' intelligenza, non essendo enti che relativamente agl'intellettivi che li percepiscono, li ama, per la stessa ragione, con un amore relativo agli enti intellettivi, in quanto a questi sono utili come termini o come mezzi.

*(   )

SEZIONE II

Della congiunzione delle tre forme categoriche nell' oggetto.

CAPITOLO I

Dell' oggetto sussistente, e dell' oggetto non sussistente in sè.

742. S' è veduto come le tre forme categoriche si trovino congiunte nell' ente infinito e nell' ente finito, considerati come subietti.

Ma, poichè l'essere in ciascuna delle tre forme contiene l'altre due, perciò, dopo aver veduto come sia contenente dell' altre due l' ente come subietto, dobbiamo vedere come anche nell'oggetto esse si contengano.

C' è però questa differenza tra il subietto e l' obietto, che tanto l' ente infinito quanto l' ente finito può aver natura di subietto sussistente: laddove natura d'oggetto sussistente non può avere l' ente finito, ma solo l' infinito. E questo, perchè, come abbiamo già dimostrato, alcune proprietà dell'oggetto, come l'eternità, la immutabilità ed altre simili, rimangono escluse dal concetto di finitezza.

La ragione poi, per la quale l' oggetto infinito e compiutissimo sussiste, si è perchè riceve la subiettività, a cui appartiene la sussistenza, dal subietto infinito intelligente, che, intendendo, afferma se stesso, e così se stesso pone in sè, come oggetto contenente lui stesso. Il qual atto perfettissimo d' intelligenza non può esser fatto che dall' essere stesso intelligente, poichè gli atti dell' essere non possono essere altro che essere, e i termini di quest' atto non possono essere che l'essere stesso. All'incontro gli enti finiti, non essendo essere, non possono dare l'essere all'oggetto della loro intelligenza, che ricevono e non producono.

Di qui procede, che si possa bensì fare la questione: « come le

tre forme supreme dell' essere sieno congiunte nell' Ente infinito sussistente come oggetto »; ma non avrebbe senso la questione: « come le tre forme supreme dell'essere siéno congiunte nell'ente finito sussistente come oggetto », perchè l'ente finito non sussiste come oggetto, ma solo come subietto finito che ha presente l'obietto.

Qual è poi quest'obietto che sta presente al subietto finito? Esso non è quell'obietto che sussiste, come termine sussistente del subietto infinito che comunica se stesso intendendosi ed affermandosi; ma è *puro obietto*, rimanendo interamente nascosta alla mente finita la sussistenza e la subiettività; che anzi da prima sta presente alla mente come puro *essere indeterminato*, e la sua forma obiettiva s'avverte poi per riflessione.

Nasce dunque qui una seconda questione: « quale sia la congiunzione delle tre forme nel puro oggetto ».

743. L'argomento dunque di questa sezione, che tratta delle tre forme categoriche in quanto sono congiunte nell' oggetto, abbraccia due questioni: « qual sia la congiunzione delle tre forme nell'oggetto sussistente »; e « qual sia la congiunzione delle tre forme nel puro oggetto », cioè nell'idea, chè così si chiama il puro oggetto impersonale presente alla mente umana.

Ora, sebbene la prima delle due questioni sia la più sublime, ed anzi arcana, e perciò stesso degna soprammodo di meditazione, noi ne tratteremo brevemente, sì perchè è tutta propria della Teologia, e sì perchè di ciò che è arcano non si può dir molto, e perchè ciò che è perfettamente uno si può col tacito pensiero, in qualche modo, cogliere, ma ripugna a lasciarsi esprimere colle parole successive e divisive, e però si chiama ineffabile. Oltredichè, essendo l'oggetto sussistente ente infinito perfettissimo, la questione rientra in quella stessa che abbiamo trattato nella sezione precedente. Pure è sempre utile ripetere sotto altri aspetti dottrine di questa difficoltà ed importanza.

CAPITOLO II.

Della congiunzione delle tre forme nell' Oggetto sussistente.

744. Ciò che non è intelligibile non è possibile.

Ma se ci fosse stato un tempo, nel quale niuna cosa fosse stata

intesa, non sarebbe venuto mai un tempo, nel quale qualche cosa avesse cominciato ad essere intesa; poichè niuna cosa riduce un'altra dalla potenza all'atto, s'ella stessa non è in atto.

Se dunque niuna cosa fosse stata mai intesa, niuna cosa sarebbe mai stata intelligibile: e però niuna cosa sarebbe mai stata possibile.

È dunque necessario che ci sia un'eterna intelligenza in atto permanente, la quale non sia passata dalla potenza d'intendere all'atto.

Questa dimostrazione dell'esistenza d'una eterna intelligenza fu conosciuta anche da Aristotele.

Essa è cavata dalla natura dell'*oggetto*, ossia dell'*intelligibile*, e però è dimostrazione *a priori*, che si può compendiare così: « l'oggetto è necessario, perchè, senz'esso, nulla è possibile, e, se nulla è possibile, nulla esiste: dunque è necessaria una prima intelligenza » (*Sistema* 179).

745. Come dalla *necessità dell'oggetto* si deduce giustamente la necessità d'un eterno intelligente, così anche dalla natura del subietto si può argomentare l'esistenza d'un eterno intelligente in questo modo.

L'ente che non sa di vivere, non vive a se stesso; l'ente che non sa punto d'esistere, non esiste a se stesso. Acciocchè dunque un ente viva ed esista a se stesso, è necessario che abbia la consapevolezza della propria esistenza, e della propria vita. Colui dunque (in questa parola *colui* si figga bene il pensiero) che non vive e non esiste a se stesso, perchè non ha alcuna coscienza, non è: sarà qualche altra cosa, ma *lui* non è: poichè, che cosa sarebbe questo *lui*, che non sa niente affatto del proprio esistere, e del proprio vivere? Si supponga pure che ci sia l'esistere, che ci sia il vivere; ma il *lui* non c'è; è un vivere, e un esistere senza subietto, senza uno che veramente viva e veramente esista. L'esistenza dunque perfetta, come pure la vita perfetta, esige l'intelligenza, poichè solamente il principio che sa di esistere e di vivere, è colui che vive ed esiste veramente. In fatti, se si analizzano queste espressioni: « colui che vive, colui che esiste », si vede espresso il *colui* in un modo disgiunto dal vivere stesso e dallo stesso esistere, e si vede che il vivere e l'esistere si riferisce al *colui*: vivere dunque ed

esistere sono concetti essenzialmente relativi a colui che vive ed a colui che esiste. Dunque chi non vive e non esiste a se stesso, non vive e non esiste: ma chi non sa affatto nulla della sua esistenza e della sua vita, non vive e non esiste a se stesso: dunque al tutto non esiste. Se dunque non ci fosse un ente intelligente, nulla esisterebbe: dato poi un ente intelligente, relativamente a lui possono esistere anche altri enti che non esistono a se stessi; perchè l' intelligente supplisce in essi quello che manca alla loro esistenza. Dunque è necessario che esista un *intelligente eterno*, perchè, se in un dato tempo fosse mancata l'intelligenza, nulla sarebbe esistito, e nulla ci sarebbe stato che potesse ricevere l'esistenza.

Un subietto eterno e un obietto eterno è dunque necessario d'apodittica certezza.

746. Ma in ogni *oggetto* della mente si distinguono due cose: l'*essenza* veduta dalla mente, e l'*oggettività* dell'essenza veduta. Se dunque c'è un obietto eterno, l'essenza veduta in quest'oggetto dev'essere anch'essa eterna e necessaria. Di più, noi abbiamo detto che il subietto che non avesse qualche coscienza di sè medesimo non sarebbe intelligente. Conviene dunque che l' essenza, che il subietto eterno vede nell' eterno oggetto, sia la propria essenza, solo a questa maniera verificandosi la condizione ch'egli sia un subietto che conosce eternamente se stesso. Dunque l'eterno obietto necessario è il subietto stesso eterno e necessario divenuto proprio obietto mediante l' atto eterno e necessario della sua intelligenza. Dico mediante l'atto eterno e necessario della sua intelligenza. Poichè, la cognizione di se stesso, niun subietto può averla, se non per un atto proprio. E a un subietto eterno avente per oggetto se stesso, niun altro ente può aver dato l'oggetto. Poichè, se un altro ente gli avesse dato ab eterno l'oggetto, quest'oggetto avrebbe dovuto far conoscere un'altra essenza, non quella del subietto di cui parliamo. Ora, quest'altra essenza non avrebbe potuto servire di mezzo al subietto eterno per conoscere se stesso, se non avesse contenuto l'essenza di questo subietto virtualmente. Quest'altra essenza avrebbe dovuto essere più ampia, cioè avrebbe dovuto essere l'essenza del subietto che la comunicò, più grande di quello a cui venisse comunicata. In questo caso, o conviene fermarsi a quest' altro

subietto comunicante, o ricorrere a un altro ancora, anteriore. Se dunque non si vuol procedere a una serie infinita di subietti, la qual serie, non avendo un primo, involge assurdo, conviene fermarsi ad un subietto eterno, il quale coll'atto necessario ed eterno della sua intelligenza rende se stesso oggetto a se stesso, e così per se stesso si conosce.

747. Ma, se questo subietto eterno forz' è che conosca immediatamente se stesso, non già applicando a se stesso una forma di obiettività ricevuta altronde, ma rendendo se stesso obietto del proprio conoscere, è dunque manifesto che quest'oggetto è sussistente appunto perchè l'entità manifestata in esso è sussistente, perchè è lo stesso subietto intelligente come oggetto. E di più è manifesto che riceve tutto, l'oggettività ad un tempo e la sussistenza, dal subietto intelligente. Ma la sussistenza è essa stessa oggetto della mente intelligente; quest'oggetto dunque è la sussistenza del subietto intelligente rivestita della forma dell' oggettività che è una relazione colla stessa mente o subietto intelligente. Ma, considerato in se stesso quest' oggetto sussistente, è anteriore l' oggettività alla sussistenza, giacchè per la oggettività è un altro dal subietto intelligente. L' oggettività dunque ha ragione di primo e di contenente il subietto: tale è la congiunzione di queste due forme nell' oggetto; laddove nel subietto, considerato in se stesso, primo e contenente era il subietto, perchè egli è quello che rende se stesso oggetto, e l'atto che lo vede e produce è lui stesso contenente il suo obietto.

748. Ora poi si consideri che, nel concetto d'un subietto intelligente che intende se stesso, si contiene il sentimento. Poichè un subietto che non avesse nessun sentimento sarebbe morto e non vivo, e però non potrebbe intendere. Di più, non potrebbe intendere sè stesso, perchè non sentendo punto se stesso non potrebbe trovarsi coll'intelligenza. E finalmente, chi non sente e non vive non può vivere a se stesso, e chi non vive a se stesso non può intender se stesso. Il subietto intelligente se stesso, vive dunque a se stesso, ed è essenzialmente un sentimento. Ma il sentimento e la vita ha questa proprietà essenziale d'esser piacevole, e però, conosciuto che sia, d'essere amabile. Se dunque sia dato un subietto, sentimento eterno, che eternamente e immediatamente

intenda se stesso, di maniera che sia essenzialmente *inteso*, ne consegue che sia anche eternamente ed essenzialmente *amato*. Ma il subietto amato in tal caso è lo stesso *subietto intelligente* ed *inteso*, poichè l'intelligente e l'inteso, come abbiamo veduto, è il subietto medesimo, ma nell'intelligente, come intelligente ed amante, il subietto è primo e contenente, nell'inteso, come inteso, primo e contenente è l'obietto, contenuto è il subietto ricevuto intelligente ed amante. Il subietto amante dunque è uno e il medesimo nelle due forme, la subiettiva e l'obiettiva, che rende se stesso amato eternamente amandosi, e però quest'amato è ancora l'identico subietto, ma il primo in lui e il contenente è il subietto come amato, ed è contenuto come obietto, e in questo è contenuto come intelligente. Nell'amato dunque c'è l'oggetto, e in questo il subietto, e perciò essendoci nell'amato il subietto stesso, questo medesimo in lui intende ed ama. Ora il subietto inteso amante, in quant'è subietto per sè amato eternamente, dicesi per sè santo, e quest'è la terza forma, contenuta pur essa nell'Oggetto sussistente, perchè l'Oggetto essendo il subietto intelligente se stesso come inteso, e questo subietto essendo anche da se stesso amato, consegue che nell'Oggetto sussistente sia contenuto l'intelligente e l'amante e nell'intelligente ed amante il subietto amato altresì.

Questa è pertanto l'ammirabile connessione delle tre forme categoriche nell'Obietto sussistente, che è il Verbo di Dio.

CAPITOLO III.

Della congiunzione delle forme nel puro oggetto.

749. Maggior lunghezza di discorso esige da noi la ricerca: « come le tre forme categoriche abbiano una certa unione col puro oggetto ».

Conoscendo noi tutto quello che conosciamo mediante la pura forma dell'*oggettività*, questa ricerca appartiene al problema dell'Ontologia, in quanto si presenta sotto la forma d'una ricerca della « teoria del sapere »*.

*( )

La difficoltà si riduce alla congiunzione delle due forme, l'oggettiva, e la reale. Pojchè, essendo dato all'uomo il solo *oggetto puro* scevro da ogni realità, e la realità essendogli data in separato, fuori dell'oggetto, riesce difficile a capire come *la forma obiettiva* possa servire ad intendere l'ente reale e subiettivo, e questo nella sua integrità. Solo superando questa difficoltà, si può dare « una teoria della scienza », ossia del sapere umano. In quanto poi alla forma morale, essa non dimanda più parole, quando sia manifesto come l'uomo, col *puro e solo oggetto*, abbia la facoltà di comporsi una dottrina certa e in qualche modo compiuta dell'ente; poichè in tal caso, avendo l'uomo raggiunto colla sua intelligenza le due prime forme nella loro pienezza, consegue ch'egli facilmente ne conosca anche il loro atto morale di congiunzione.

Dobbiamo dunque restringere la nostra ricerca a investigare il rapporto tra l'*oggetto* dato alla mente umana come suo lume, e l'*ente* nella sua integrità; e a tale intento dobbiamo esaminare con diligenza tre cose:

1.° Qual sia l'*oggetto puro* dato alla mente umana, quali sieno i suoi caratteri, che cosa inchiuda, che cosa escluda;

2.° Qual sia, e come nasca il *movimento del pensiero* che, partendo da quell'oggetto puro, perviene a formarsi la notizia dell'ente subiettivo e reale nella sua integrità;

3.° Quale sia il rapporto di quest'ente con quell'oggetto puro.

Articolo I.

Natura e caratteri del puro oggetto.

750. Dovendo il pensiero ontologico muovere da ciò che è più semplice, come logicamente anteriore (*Logic.* 444), per venire a ciò che è più composto, e posteriore, consegue che gli sia necessario prendere l'*essere* come suo punto di partenza, come il più semplice di tutti i conoscibili.

L'ordine logico è un ordine necessario e consiste in questo, che « quando una cosa qualunque non si può concepire, senza che si supponga la concezione d'un'altra che può stare da sè, questa si dice anteriore, e quella posteriore ». *L'ordine cronologico,* sebbene diverso, non è del tutto indipendente dall'ordine

logico. Poichè quello che è logicamente *anteriore* nella mente può essere *simultaneo* con quello che è logicamente posteriore, ma non può mai essere *posteriore di tempo*.

La concezione dell'essere dunque, essendo logicamente anteriore a quella dell'ente, non può essere posteriore di tempo nella mente umana; ma non sarebb'ella simultanea?

Quest'è un fatto da rilevarsi, su cui non si può consultare la coscienza; poichè questa non ascende sino alle prime notizie che sono nell'uomo, senza riflessione. Per trovar dunque la risposta a quella domanda, non rimane altro che investigare quali sono le notizie acquisite, e, trovate queste, esaminare se esse addimandino per condizione del loro acquisto qualche altra notizia non acquisita. Poichè, se si trova questa notizia necessaria a spiegare il fatto di tutte le notizie acquisite, è con ciò stesso provato che essa è anteriore nell'uomo anche di tempo alle acquisite.

Tale è il lavoro dell'Ideologia, la quale dimostra che, se non precede la *notizia dell'essere*, niun'altra notizia potrebbe l'uomo procurarsi.

751. Posto questo principio, si deduce entro quai limiti la notizia dell'essere sia data all'uomo dalla natura, non dovendo essa eccedere nè mancare al bisogno della spiegazione delle notizie acquisite, che è la necessità logica che induce il filosofo ad ammetterla come data anteriormente ad esse (*Ideol.* 26-28).

Di qui si trae dunque primieramente, che questa, il primo oggetto della mente, *è puro essere;* poichè tutto il resto, le limitazioni, le determinazioni, le relazioni dell'essere ecc. è manifestamente acquisito dalla mente mediante i suoi proprii atti; laddove l'*essere puro* è un concetto, che non può esser da lei formato, come quello che per la sua somma semplicità richiede un solo atto semplicissimo di visione intellettuale, il quale atto o è o non è, senza che stia nulla di mezzo, e però non si dà alcuna progressione dal non veder l'essere al vederlo, ma, se si vede, immediatamente si vede.

Di poi si traggono i due caratteri fondamentali del puro essere visibile immediatamente allo spirito umano: e sono *l'estensione infinita*, e la *niuna comprensione: estensione infinita,* poichè, se avesse limiti, non sarebbe più puro essere, e la notizia di

questi limiti potrebbe acquistarsi da chi conoscesse prima l'essere che li riceve, onde i limiti sono logicamente posteriori all'essere; *comprensione nulla,* poichè esso non potrebbe comprendere se non o le sue limitazioni, o la realità; ma quelle e questa sono posteriori, e tali, che, intuendo l'essere puro, si possono conoscere con atti successivi (1).

L'essere adunque dell'intuito d'una parte è *illimitato* e però sommamente perfetto, dall'altra è *al tutto indeterminato* e però sommamente imperfetto (2).

Articolo II.

Movimento del pensiero a priori.

§ 1.

Il movimento a priori *del pensiero nasce dai due caratteri dell'essere intuito.*

752. Il pensiero *a priori* move dalla prima notizia, quella dell'essere, e si fonda in essa, per modo che in essa sola trova la necessità logica di passare ad altro (*Ideol.* 1378 e *segg.*).

(1) È bensì vero, che all'uomo è data per natura la realità propria, ma questa non è una notizia, se non quando è veduta nell'essere (*Ideol.* 434-439), e però da sè sola non si conta nell'ordine delle notizie; quando poi è accoppiata coll'essere, ella è già notizia posteriore nell'ordine logico, benchè sia cronologicamente simultanea e costitutiva dell'uomo (*Psicologia* 254-266).

(2) Si richiami qui la distinzione da noi fatta tra il concetto di *limitazione,* e quello di *determinazione.*

Un ente illimitato può avere tutte le condizioni necessarie alla sua sussistenza. All'opposto un indeterminato non può sussistere, chè la determinazione è condizione necessaria della sussistenza. Le determinazioni sono quegli ultimi atti che compiscono l'ente reale, senza i quali l'ente reale non è ancora. A ragion d'esempio, potrebbe sussistere un ente il quale non fosse nè materia, nè spirito, nè alcun'altra cosa determinata? O potrebbe esistere un corpo che non avesse una determinata grandezza, e una determinata forma, non fosse nè rotondo, nè quadrato, nè d'altra figura qualunque? Sarebbe evidentemente impossibile. — E come lo sappiamo? Lo sappiamo, perchè la sussistenza si conosce coll'*affermazione*, e l'indeterminato non si può affermare in quanto è indeterminato, mancando l'oggetto dell'affermazione, onde non si può neppur pensare che sussista. Ma quello che non si può pensare che sussista è impossibile, e quello che è impossibile non sussiste.

La necessità logica di passare col pensiero da una cosa all'altra consiste in questo, che il pensiero, avendo presente un oggetto, vede in pari tempo di non poter ammettere, che « quell'oggetto stia da sè solo, privo d'alcun altro, senza cadere in contraddizione ». Allora il pensiero, per non cadere in contraddizione, passa all'altro, cioè conchiude che non solo c'è il primo oggetto che vede, ma ci *dee essere* anche quell'altro, che non vede.

Quando il primo oggetto si mostra tale che è impossibile al pensiero d'ammettere che stia da sè solo, e nello stesso tempo non può negarlo, perchè lo vede, allora si dice che quel primo oggetto contiene l'altro in un modo implicito e virtuale. E in questo senso è vero, che la contraddizione è la causa del movimento *a priori* del pensiero; nel senso cioè che il pensiero si move per evitare la contraddizione.

Questo è il merito dell'Hegel, l'aver veduto che un tal movimento nasce dalla contraddizione. Ma egli falsificò questo vero, e, in vece d'attribuire al pensiero dell'uomo la limitazione, e la conseguenza di questa, che è la contraddizione che gli si offerisce davanti, appose la contraddizione allo stesso essere, e, di più, all'essere trasportò quel movimento che spetta solo al pensiero, dando così all'oggetto quello che è proprio del soggetto, e confondendo l'uno coll'altro.

753. Se si domanda come mai un filosofo potesse cadere in un tanto assurdo, se ne può assegnare questa ragione. In nessuna maniera potrebbe venire in capo, a primo aspetto, che l'oggetto che stà davanti alla mente sia la mente stessa, la quale evidentemente conosciamo esser diversa da' suoi oggetti. Per la stessa ragione, dapprima a niuno potrebbe venir in capo che gli oggetti fossero prodotti dalla mente come i massi che vomita dal suo seno un vulcano, perchè la mente è consapevole ad evidenza di riceverli e non già di mandarli fuori. Ma c'è questo fatto, che, quando un oggetto è dato alla mente, le limitazioni della mente fanno sì ch'essa non veda tutto, o totalmente, quell'oggetto, e allora quelle limitazioni si attribuiscono all'oggetto, e così quelle limitazioni soggettive erroneameute si oggettivizzano. Così, se io vedo solo la metà d'una casa, rimanendomi l'altra metà coperta dal gomito d'un monte, sembra che lo stesso oggetto da me veduto sia limitato; ed è effettivamente limitato in quant'è veduto, ma non in

sè stesso. Accade il simile anche nell'ordine del senso; chè noi attribuiamo alla forza corporea quei colori, e sapori ecc. che sono nostre sensazioni. Pur conviene avvertire che non potremmo attribuirle ad una forza estrasoggettiva, se questa veramente non ci fosse: non lo facciamo nè pure in sogno (*Ideol.* 763). Su questi fatti dunque, non analizzati a sufficienza, si fabbricarono quei sistemi, che dichiararono gli oggetti del pensiero opera dello stesso pensiero, non distinguendosi gli *oggetti* dalle loro *limitazioni* che vengono dalla limitazione stessa dell'atto del pensare; così appunto gli idealisti della scuola sensista dissero i corpi modificazioni dello spirito, per non avere bastantemente distinto la forza dalle qualità sensibili di second'ordine, che noi le attribuiamo.

754. L'essere dunque è presentato al nostro spirito con una limitazione, che non è sua propria, ma procedente da quella del nostro pensiero. Il che s'intende ad evidenza considerando, che, quando noi col pensiero completiamo l'essere rimovendo da lui la limitazione, intendiamo che rimane tutto l'essere di prima, ma non più limitato: dunque quella limitazione non era sua propria. Anzi riguardando in lui stesso, e non altramente, siamo venuti a conoscere che essa non gli poteva appartenere, come quella che veniva in contraddizione con altre sue proprietà; e per quest'unica ragione il pensiero si crede autorizzato a levargliela, così completandolo. Prendendo dunque l'essere, non qual è in se stesso, ma quale apparisce al nostro intuito, egli involge una contraddizione: una di quelle contraddizioni che noi chiamiamo *antinomie,* intendendo per antinomie le contraddizioni relative e non assolute, relative cioè a una maniera parziale di pensare, non al pensare stesso, o al pensare totale e assoluto.

E nel vero, l'essere, così preciso, è *perfetto* ed *imperfetto* ad un tempo, sebbene sotto un aspetto diverso. Di più è un'antinomia, che quell'essere, che ha un'estensione infinita, non abbia nessuna comprensione, onde, rispetto a questo, si appareggia al nulla; di che all'Hegel piace di far un giuoco di parole e di sorprendere il lettore con quella proposizione paradossale, che « l'essere e il nulla sono identici ». Il movimento adunque del pensiero *a priori* viene occasionato da queste antinomie, perchè il pensiero non può acquetarsi in una contraddizione, e quindi si leva e muove per arrivare a superarla.

§ 2.

De' due modi ne' quali il pensiero umano pensa l'essere.

755. Ma queste antinomie non si manifestano nell'intuito dell'essere, e però l'intuito s'acqueta nell'essere, e per sè stesso non ha altro movimento. Ma, quando la riflessione considera quest'essere stesso in cui finisce il primo intuíto, allora ella s'accorge che così non può esistere *in sè stesso,* benchè apparisca essente in se stesso, mancandogli qualche cosa di necessario all'esistenza in sè stesso, cioè la determinazione; onde l'ammetterlo come esistente in sè stesso e il lasciarlo privo di quella condizione necessaria che l'intuito non apprende, sarebbe contraddizione. Il pensiero vede nello stesso tempo che una contraddizione non può trovarsi nell'essere. Quindi conchiude *a priori,* che quella condizione necessaria, benchè non apparente all'intuito, CI DEVE essere.

756. Ma, per dichiarar meglio come ciò sia, conviene che noi fermiamo bene la prima differenza tra l'essere che sta davanti all'intuito, e l'essere stesso che si presenta alla riflessione.

Ella sta in questo, che l'intuito vede l'essere non come intuíto, ma come semplicemeute essere; la riflessione vede quell'essere stesso come intuíto. Quindi l'intuito non aggiunge alcun pensiero all'essere; ed è solamente la riflessione che può considerarlo come pensato; onde l'essere dell'intuito, non involgendo niuna relazione coll'intuito medesimo, è puro *essere in sè,* indipendentemente da ogni pensiero.

Ma quando sopravviene la riflessione, essa vede che non può essere in sè precisamente come apparisce all'intuito: onde all'intuito apparisce un essere in sè che non può essere in sè; e indi l'antinomia.

757. Pure la stessa riflessione, che trova questa contraddizione, la rimove altresì; poichè aggiunge, che quell' essere che appare all'intuito come in sè, è intuíto. E però le condizioni che gli mancano a poter essere in sè, non gli mancano in verità, ma solo in rispetto all'intuito, che non le vede, e però vede un essere imperfetto.

Risulta forse da questo che l' intuito veda un essere assurdo? Punto: ecco in qual modo l' intuito si assolve da ogni assurdo.

L'essere, quale sta presente al primo intuito, è quella *essenza*, per la quale l'ente è; stando dunque presente all'intuito l'essere in sè stesso, gli sta presente quella essenza, per la quale ogni ente è in se stesso, cioè è assolutamente, indipendentemente da ogni mente a sè straniera che il consideri. Se la riflessione dunque interpreta fedelmente l'intuito, questo le dice soltanto, che l'essenza dell'essere è, ed è necessariamente e per se stessa; ma non le dice mica che quella essenza sia in *quel modo*, cioè così nuda e precisa da' suoi termini come apparisce, nel che solo starebbe l'assurdo. Quest'assurdo è prestato all'intuito da una riflessione inconsiderata. Che anzi l'essenza dell'essere, che si apprende col primo intuito, è quella appunto che le fa conoscere ad un tempo e che è, e che non potrebbe essere senza un termine che la rendesse *ente*. Onde il termine si contiene implicitamente e virtualmente nell'essenza dell'essere, in quanto questa lo esige; poichè tale essenza non può non essere, e però ella stessa dà il punto d'appoggio al ragionamento che conclude, che anche qualche termine ci *deve* essere, benchè non apparisca e però si ignori ancora quale sia. Nell'essere dunque intuito c'è l'appicco, o l'addentellato, a cui il ragionamento s'apprende per rendere completa la cognizione.

E qualora la riflessione porti più avanti l'esame delle condizioni che deve avere questo termine dell'essere acciocchè soddisfi all'esigenza dell'essere stesso intuito, il quale non si può pensare se non esistente in sè, s'abbatte nella *necessità* e nella *possibilità*. Poichè da una parte vede che un termine è *necessario*, perchè l'essere assolutamente è, e non sarebbe senza il termine che gli bisogna; dall'altra vede che ci possono essere degli altri termini, che non sono necessari acciocchè l'essenza dell'essere sia *ente*. E questi sono gli enti contingenti e finiti. E però la essenza dell'essere, rispetto a questi, è la possibilità. Poichè quell'atto, pel quale ogni ente è, è quello che rende possibile che un subietto qualunque sia.

In questo senso, l'essere, che sta davanti all'intuito, è il possibile (1); e per questo, coloro che non intesero tale dottrina,

(1) Noi non conosciamo positivamente che i termini finiti dell'essere: il termine infinito lo conosciamo negativamente per argomentazione, come si

pretesero falsamente che il possibile sia il nulla, perchè non è ancora ente, senza considerare che qui si tratta di ciò che sta davanti alla mente; davanti alla quale può stare benissimo l'atto dell' essere senza che ci stia esplicitamente il subietto, il che non è già uno stare davanti alla mente il nulla, ma bensì quell'atto che rende possibile ogni ente.

La contraddizioné dunque è posta, e anche rimossa dalla riflessione; essa la pone quando, vedendo che c'è davanti all'intuito l'atto dell'essere in sè, conclude che c'è l'ente in sè, e tuttavia non vede che l'essere abbia le condizioni necessarie acciocchè sia in sè: la rimove quando, considerando che l'essere è *intuíto*, attribuisce all'imperfezione dello spirito intuente il non apprenderlo anche come subietto assolutamente essente.

§ 3.

Caratteri che appartengono all'essere come essere in sè, *e caratteri che appartengono all'essere in sè come* essere intuíto.

758. Di qui si rileva che i caratteri dell'essere che sta davanti all'intuito si dividono in due classi. Perocchè altri appartengono alla natura stessa dell' essere, altri all'intuito medesimo.

Così, de' due caratteri fondamentali, il primo, cioè l' esser dotato d'una *estensione infinita*, procede dalla natura dell' essere stesso; il secondo, cioè l' esser *privo d' ogni comprensione*, nasce dalla limitazione dell'intuito e dello spirito intuente.

Questi due caratteri sono dunque il fondamento delle due classi de' caratteri subordinati. Enumeriamone i principali.

759. I. Caratteri dell'essere venienti dalla sua natura.

1.° È *l'essenza pura dell'essere*.

2.° È *oggetto essenziale dell'intelligenza*. — L' oggettività è una forma così propria dell'essere, che non involge alcuna limitazione nell'essere stesso; e però deve attribuirsi alla sua propria natura.

3.° È *la possibilità dell'ente finito*. — L' essere è la possi-

dirà. Onde si può dire, che in questa vita non si conosce positivamente l'essere, che come principio ideale, ossia inizio del creato.

bilità dell'ente. Ma, in quanto appare come possibilità dell'ente infinito, egli ha subito una limitazione dallo spirito intuente, e però è un carattere della seconda classe: perchè la riflessione dimostra, che l'essere infinito non è solo possibile, ma necessario. Non così in quant'è la possibilità dell'ente finito: poichè la realità dell'ente finito non è inchiusa nella natura dell'essere come oggetto.

4.° È *universale*.

5.° È *necessario*.

6.° È *eterno*.

7.° È *semplice*.*

8.° È *l'intelligibilità, l'essere intelligibile.* — Questo è conseguente al primo e al secondo carattere. Poichè, senza che si conosca l'essenza d'una cosa, non si può conoscer nulla di essa; perciò l'essere ideale, che è l'*essenza*, non questa o quella essenza, ma l'essenza universale, la prima essenza, dà la prima cognizione delle cose, e il mezzo pel quale s'intendono prima di predicare di esse nulla di reale.

9.° È *forma delle menti*, e della cognizione.

10.° È *forma oggettivo-soggettiva della forma* reale degli enti finiti.

760. L'intelligibilità delle cose è la forma che hanno le cose in quanto sono, non in quanto sono queste o quelle cose; e però quest'intelligibilità deve informare la mente; chè altrimenti non potrebbe intendere le cose in quanto sono. L'essere puro dunque è, ad un tempo stesso, e *forma della mente*, e forma primissima e universale delle cose reali, ossia *forma della loro forma* (in quanto appariscono nella mente come assolutamente essenti); e questo doppio rispetto fa sì che l'essere puro sia un cotal mediatore tra la mente e le cose. Forma poi della forma delle cose (reali) equivale a dire il *primo atto*, da cui dipendono le cose, o il loro *inizio antecedente*, ond'anco dicesi essere *iniziale*.

Che se si considera l'essere oggettivo in quant'è forma della mente, sorgerà la questione: « se il soggetto dalla presenza dell'oggetto acquisti alcuna nuova *qualità* », e, nel caso che si risponda affermativamente, si conchiuderà, che a questa qualità

* *Ideolog*. . . . .

conviene piuttosto la denominazione di *forma del soggetto*, anzichè all'oggetto; poichè la forma è ciò che più prossimamente fa che una cosa sia quella che è. Noi conveniamo, che dalla presenza dell'essere, oggetto, il soggetto acquista l'intelligenza, diviene mente; e però troviamo esatta anche questa espressione che « l'essere è la causa della forma che costituisce l'intelligente » (*Psicolog.*, 1291). Ma non si prenda abbaglio sul modo, nel quale la forma dell'ente intellettivo è costituita dall'essere. Poichè l'intelligenza, che è appunto questa forma, non è mica costituita dall'essere puro oggettivo come da una causa, rimota la quale, perduri l'effetto; chè l'intelligenza cesserebbe qualora l'essere puro oggettivo cessasse dall'essere presente al soggetto; onde la presenza dell'essere puro al soggetto ha natura anche essa di causa formale, poichè, tolta essa, non c'è altra causa formale che renda il soggetto intelligente, e, posta questa presenza, c'è la causa formale; onde, anche rispetto alla mente, come abbiamo detto rispetto ai diversi enti, l'essere si può dire forma della forma (1). — Ma quello che rimane distinto dall'essere, oggetto, è l'atto del soggetto che vede l'essere, cioè l'intuizione (2).

(1) Dimostreremo più sotto che è essenziale così fattamente all'essere la presenza sua ad una mente, che questa stessa presenzialità è un costitutivo dell'essere.

(2) Alcuni scrittori chiamarono l'atto della mente, con cui ella concepisce qualche cosa, *concetto formale*, e lo distinsero dal concetto *oggettivo*, col quale intesero la cosa stessa concepita. Ma queste denominazioni ammettono infiniti equivoci, qualora con somma diligenza non si definisca il loro significato preciso. Francesco Suarez definisce il concetto formale con queste parole: *Conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum, quo intellectus rem aliquam, seu communem rationem, concipit* (Metaph. Disput., D. II. S. I, I). Sulle quali osserviamo: 1° Che il *verbo* non è a confondersi col *concetto*, poichè quello importa sempre una qualche affermazione, e non questo che è un semplice vedere intellettivo senza affermare nè negare. 2° Che l'atto della mente s'esprime bensì colla parola *concezione*, ma non tanto propriamente colla parola *concetto*, come si può argomentare dalle parole stesse che seguono di questo filosofo, le quali sono: *dicitur conceptus quia est veluti proles mentis*. Dal che viene che, se il concetto è la prole, dunque non è l'atto col quale la mente la concepì: concetto dunque equivale a *concepito*, e non a *concezione*. 3° Il dire che il concetto è l'atto col quale l'intelletto concepisce *rem aliquam, seu commu-*

761. II. Caratteri dell'essere venienti dalla natura dell'intuito.

1.° È *ideale*. — È questo un corollario dell'indetermina-

nem rationem, confonde due cose separatissime, cioè la cosa reale, che è bensì termine dell'affermazione, ma non della semplice concezione, e la concezione. E nel vero, il semplice concetto è sempre una *ragione comune*, ricevendo tutte le idee la denominazione di ragioni comuni, quando si riferiscano ai reali, che per mezzo loro si conoscono. 4° Il vocabolo *formale* qui si prende con una maravigliosa incertezza: ecco come tentenna lo Suarez nel definirlo: *Formalis autem appellatur, vel quia est ultima forma mentis: vel quia formaliter repræsentat menti rem cognitam: vel quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentalis, in quo differt a conceptu obiectivo.*

Passiamo, prima di esaminare queste diverse spiegazioni della parola *formale*, a vedere come egli definisce quello che chiama concetto oggettivo: *conceptus obiectivus dicitur res illa, vel ratio, quæ proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur, seu repræsentatur.* 1° In queste parole si anticipa a dirittura un intero sistema di Ideologia, poichè si suppone come cosa che va da sè, senza bisogno di prove, che v'abbia un concetto formale, il quale rappresenti propriamente e immediatamente un concetto oggettivo: due concetti, l'uno de' quali rappresenti l'altro! 2° Di più, il concetto obbiettivo è la cosa stessa o la ragione (sempre la solita confusione tra la cosa reale, che non è termine del concetto, ma dell'affermazione, e la ragione o idea, che sola è termine della cognizione e dell'intuizione): nuova confusione; poichè, se concetto, come dissi prima, vuol dire prole della mente, dunque anche la cosa e la ragione, chiamandosi concetto oggettivo, sarà prole della mente. Che sarà, nè più nè meno, l'heghelianismo, cioè il sistema che cava tutte cose, tanto i reali quanto gli ideali, dalla mente istessa. 3° Se la mente conosce le cose o le ragioni propriamente e immediatamente, non si vede più come le conosca per mezzo del concetto formale, chè conoscerle per via d'un mezzo è il contrario di conoscerle immediatamente: c'è dunque contraddizione *in terminis*. 4° Se la cosa o la ragione si conosce immediatamente e propriamente, non si vede più il bisogno che ci sia un concetto formale che la rappresenti. Io conosco una cosa per rappresentazione, quando la cosa non mi è presente al senso; ma ove non mi fosse in nessuna maniera presente all'intelletto, non v'avrebbe alcun segno, o altra cosa che me la rappresentasse, poichè questa cosa non potrebbe spingere la mia mente alla cosa rappresentata, se la mia mente non ha la virtù di giungere fino ad essa; se poi ha la virtù di giungere fino ad essa, non è impossibile che la conosca tosto che mi si appresenti. Onde un concetto rappresentante la cosa non è necessario per ispiegare la cognizione umana, se la cosa stessa può trovarsi presente all'intelletto. Lasciando tante altre osservazioni, riproponiamo in poche parole il vero.

L'essere ha per sua proprietà la presenzialità sua alle menti. La riflessione lo considera: 1° o in se stesso in quanto è presente alla mente, e

zione. Poichè niun ente può sussistere senza che sia determinato:* ora, non sussistere è una espressione equivalente a quest'altra, non avere realità, essere idea.

2.° *È un nulla relativo*, cioè un nulla di realità, e non è già, per questo, *assolutamente nulla*.

3.° *La possibilità dell'ente infinito*. — La possibilità *dell'ente finito* è un carattere intrinseco all'essere stesso, che nasce dalla sua natura (757); quella all' incontro dell' essere infinito è un carattere veniente dall' imperfezione dell' intuito.

Quando la riflessione aduna la sua attenzione sull' essere intuíto, ella s'accorge: 1° che l'essere deve avere le sue determinazioni, benchè non visibili all' intuito, perchè deve sussistere; 2° che può essere determinato anche per via di limitazioni, e così determinato può ancora sussistere. La possibilità logica consiste in questo, che nel concetto non cada alcuna contraddizione. Con nuove riflessioni si trova che una tale possibilità, relativamente all'essere infinito, si cangia in necessità assoluta: non così rispetto all'essere finito. Per questo, l'essere ideale si dice anche *possibile*. L'essere dunque dicesi possibile, non riguardo a ciò che è nella mente, ma riguardo a ciò che potrebbe essere nella mente colle determinazioni, o fuori in sè stesso: la possibilità, in una parola, non cade sull'essere (il che involgerebbe assurdo, perchè non sarebbe più essere), ma cade sulle sue determinazioni.

Che se la mente umana intuisce l'essere puro, e in esso vede il *possibile*, quest'essere è dunque il lume della ragione; poichè, se si analizzino tutte le operazioni della mente, e poi si cancelli per

lo dice oggetto; 2° o in quanto per questa sua presenza è quasi ricevuto nella mente, e lo chiama concetto; 3° o in quanto fa conoscere le realità possibili e reali, e lo chiama idea, o con altri nomi; 4° o in quanto, colla sua presenza ad un soggetto, produce in esso l' intelligenza, e lo chiama forma oggettiva dell' intelligenza, e, rispetto al soggetto di questa intelligenza, lo chiama causa della sua forma o forma della sua forma; 5° o rispetto alla cognizione materiale, e lo chiama concetto formale; p. e. il concetto formale che fa conoscere gli uomini è quello che l'essere fa conoscere nella definizione dell'uomo. Trattasi sempre d'uno stesso soggetto sotto varie relazioni, le quali gli danno diversi nomi; perciò il concetto è sempre oggettivo, e riceve oltre ciò la denominazione di *formale* nel modo detto, sia inverso alla mente, sia inverso alle cose.

*( )

entro ad esse il possibile, dovunque si trovi, o isolato o misto col reale, tutte quelle operazioni rimangono annullate, e così pure tutti gli oggetti, come accade d'una quantità composta di molti fattori, se uno di essi si fa eguale a zero: non ci sarebbe più dunque conoscenza, non più mente conoscitiva.

Tutti questi caratteri sono rilevati e distinti dalla sola riflessione; l'*intuizione* non distingue nulla. Pure essi esistono precedentemente; che se non esistessero, la riflessione sopravveniente non potrebbe poi trovarli, e distinguerli tra loro.

§ 4.

Errori provenienti dal non aversi bene conosciuta la natura di quell'essere da cui comincia il movimento del pensiero.

762. Que' filosofi che non distinsero accuratamente tra *l'essere* e *l'ente,* e presero quest'ultimo come il principio del processo logico e il mezzo del pensare, non riuscirono che a fabbricare sistemi paradossali ed erronei. Altrove abbiamo anche notato come chi insegna che il mezzo del conoscere non sia già l'essere indeterminato, ma l'essere sussistente, come il Gioberti, riesce necessariamente al panteismo. E fu già osservato anche da altri (1), che lo Spinoza per questo appunto cadde nel suo errore, perchè non distinse bastevolmente l'essere in potenza, che è quanto dire l'essere senza determinazioni, dall'essere esistente, cioè in atto. Il signor Carlo Secretan, che in altre cose pensa molto diversamente da noi, riconosce tuttavia apertamente, con noi, che « il « punto di partenza della speculazione è *l'essere indeterminato,* « l'essere che può divenir tutto, e che non è ancora niente, l'es- « sere che non è che la potenza d'essere (2) ». Dopo aver assentito a questo principio, osserva immediatamente che « il cominciа- « mento della filosofia di Spinoza non è la potenza d'essere, ma

(1) Lettera ad Alessandro Pestalozza nell' *Introduzione alla Filosofia*, p. 428-433.

(2) *Tel est le point de départ de la spéculation, c'est l'ÊTRE INDÉTERMINÉ, l'être qui peut tout devenir et qui n'est rien encore, l'être qui n'est que puissance d'être.* La philosophie de la liberté, Leç. XI.

« l'essere fissato »; onde con questo solo essere non si poteva più spiegare l'origine degli enti finiti (1).

765. Dalla stessa confusione tra l'essere dell'intuito e l'ente completo, cioè dall'aver scambiato quello con questo, ripete la sua origine il panteismo degli Eleati, quello dello Schelling, e quello dell'Hegel.

Ecco con quanta acutezza e verità il filosofo che abbiamo citato fa la critica di questi sistemi.

(1) *Je vous ai dit que Spinoza a saisi fugitivement cet antécédent obligé de toute pensée, et qu'on trouve la trace de cette intuition dans la manière dont il définit la substance; mais j'ai ajouté que Spinoza ne s'y est point arrêté, de sorte que le commencement effectif de sa philosophie n'est pas la puissance d'être, mais l'être existant, l'être fixé. Ainsi le mot de* causa sui *n'a pas chez lui de sens positif, inhérent à la substance; il n'exprime rien de vivant, rien de spéculatif, mais seulement une circonstance extérieure, indifférente pour ainsi dire à l'essence même de l'être, savoir qu' il n'a pas de cause hors de lui. De là résulte pour Spinoza l'impossibilité d'atteindre l'existence finie. La substance de Spinoza n'est qu'objet sans subjectivité, existence sans puissance, c'est pourquoi elle demeure l'illimité, l'infini excluant le fini.* La Philosophie de la Liberté, Leç. XI. Si potrebbero fare in queste parole diverse osservazioni che tralascio per brevità, bastandomi di notare che in esse s'attribuisce giustamente l'origine dello Spinozismo all'aver Spinoza confuso l'essere coll'ente sussistente, e all'esser partito da questo ne'suoi ragionamenti invece che da quello. Ma mi conviene avvertire di più, avervi qualche specie di contraddizione nelle citate parole del sig. Secretan, quando, per inviluppare il suo pensiero, aggiunge che nell'ente di Spinoza non s'acchiude la *causa*, poichè in quella che egli chiama potenza d'essere, e d'onde vuole che cominci la speculazione, non si può in alcuna maniera contenere, come egli pretende, la causa di sè stesso; chè ciò che non è ancora, non può esser causa nè di sè stesso, nè di nulla. Laonde troppo sistematicamente avea precedentemente (Leç. V) distinto la dottrina di Scoto da quella di S. Tommaso con queste parole: « La chiave « del sistema di Scoto è l'idea di causa, quella del sistema di Tommaso « l'idea d'essere », e mette noi stessi tra i Tomisti presi in questo senso, dicendo: *Leibnitz et Spinoza, M. Cousin, Hegel à quelques égards, sont thomistes aussi bien que M. l'abbé Rosmini; Kant était du parti de Scot* (p. 76). Quanto a noi, protestiamo contro questa classificazione sistematica. Noi ammettiamo che l'ente assoluto sia vivente, e, per essenza, sua causa, ma sosteniamo che nell'essere appieno indeterminato che è il punto di partenza, come ci accorda il signor Secretan, della speculazione, non s'inchiude, se non virtualmente, il concetto di causa, poichè l'esser causa è già una determinazione, avendo la quale, l'essere già non sarebbe più del tutto indeterminato.

« L'essere in potenza (1), dice, ancora indeterminato quanto « al suo essere (2), la potenza che può divenire esistenza (3) o, per « parlare la lingua di questa filosofia, l'*indifferenza* primitiva del « subietto e dell'obietto, primo principio del sig. de Schelling, non « esisteva che nel pensiero del sig. de Schelling, chè non è cosa « d'esperienza. — Laonde l'antecedente assoluto di ogni sviluppo « e d'ogni realità, non esistendo che nel pensiero, non era, a parlar « propriamente, che un pensiero (4), il primo de' pensieri, l'an- « tecedente necessario pel pensiero. Ma il sig. de Schelling non « l'intendeva così: prendeva la potenza primitiva nel senso d'una « potenza universale sì, ma reale; non nel senso d'un'astrazione « metafisica (5). Quand'egli parlava dell'essere, sia dell'essere « esistente, o dell'essere in potenza, quantunque egli non posse- « desse veramente che l'idea astratta d'essere, voleva parlare « dell'essere reale, dell'essere sostanziale, o preso come sostan- « tivo di *ciò che è* (6). Il suo pensiero era questo: l'essere primo, « *ens primum*, che è la base d'ogni esperienza, è una potenza infi- « nita: in altre parole è un infinito reale indifferente all'esistenza « e alla negazione dell'esistenza, alla soggettività e alla oggetti- « vità, poichè egli nel fondo rimane lo stesso, sia che si manifesti

(1) Noi diremmo: « l'ente in potenza ».

(2) Più propriamente « indeterminato in quanto alla sua sussistenza ».

(3) Propriamente parlando, l'essere in sè nulla può divenire: è solo la mente umana che dal veder l'essere più imperfettamente passa a vederlo più perfettamente; il divenire, la mutazione, è relativo alla sola mente umana.

(4) Questa induzione è falsissima e fonte de' principali errori in cui cadono le filosofie tedesche. L'essere, preciso dalle sue determinazioni, non è che nel pensiero, quest'è vero, ma è falso che sia il pensiero. Il pensiero è l'atto soggettivo che intuisce l'essere, non è l'essere intuito: il pensiero è particolare e contingente (chè si parla del pensiero umano): l'essere è universale e necessario. Si confondono dunque il soggetto e l'oggetto: su questa identificazione del tutto gratuita ed erronea fu edificata la filosofia tedesca dal Kant all'Hegel.

(5) L'essere dell'intuito non è punto nè poco l'essere astratto dagli enti finiti, il quale non potrebbe essere che finito, se lo spirito umano non v'aggiungesse di più quell'essere ch'egli intuisce immediatamente.

(6) Ciò che è, equivale a dire l'ente. Lo Schelling dunque confuse l'essere coll'ente, attribuì a quello ciò che è proprio di questo: tale è il principio de' suoi errori secondo l'osservazione del signor Secretan.

« come esistenza oggettiva, sia che resti in potenza (1). Ecco il « senso che il sig. de Schelling dà alla sua tesi » —.

Seguita a mostrare come su questo stesso equivoco si fondi l'idealismo dell'Hegel.

« A prima vista, dice, sembra che il sig. de Hegel non abbia « il diritto di parlare *dell'essere* nel senso di *ciò che è* (dell'ente), « del τὸ ὄν, dell'essere come sostantivo, ma solamente dell'essere « nel senso di categoria, o d'attributo, del τὸ εἶναι. E per vero noi « non siamo sicuri di conoscere col puro pensiero l'ὄν, l'essere « reale, ma sì l'εἶναι; chè l'εἶναι, il fatto, la qualità d'essere non è « che pensiero (2). Noi non conosciamo ciò che è, senza averlo « appreso, ma noi non possiamo ignorare ciò che è essere. Per « mantenere dunque la filosofia nella sfera del puro pensiero, o « della pura deduzione *a priori*, era necessario identificare l'ὄν e « l'εἶναι, cioè l'essere reale, ciò che è, coll'essere del pensiero, « l'essere come attributo, ciò che è essere (l'essenza dell'essere). « Or bene, questa identificazione è il fondo stesso dell'idealismo, « e, a ben prendersi, il fondo d'ogni razionalismo: è il punto capi- « tale della filosofia dell'Hegel (3) ».

764. Vedesi dunque come l'Hegel intendesse d'accomodare il sistema dello Schelling. Schelling incominciava dall'essere, come pura qualità, e poi parlava dell'essere come fosse sussistente. L'Hegel vide che questo non connetteva bene: come dunque se la spacciò? Assai facilmente: negando il reale sussistente, cioè a dire pretendendo ch'esso stesso non fosse altro che un modo dell'idea.

« Lo Schelling, continua il sig. Secretan, intendeva per l'es- « sere di più che la qualità astratta d'essere: pure il suo metodo « non era rigoroso, se non a condizione che l'essere di cui par- « lava fosse preso nel senso di qualità astratta. Volendo dunque « l'Hegel rendere rigoroso il metodo, ridusse l'essere, di cui parla

(1) La parola esistenza (da ex-stare) si prende qui, come pare, per sussistenza, e propriamente s'attribuisce ai finiti. Ma com'ella possa convenire anche a Dio ed alle stesse idee, noi l'abbiamo mostrato nelle annotazioni al Caluso, che il primo in Italia insistette assai sulla differenza tra *essere* ed *esistere*. V. *Principii di Filosofia per gli iniziati nelle Matematiche, volgarizzati dal prof. Corte ecc.* Torino 1840. C. I.

(2) Era a dire: non è, così preciso, che oggetto del pensiero umano.

(3) Leç. XI.

« al suo cominciamento la metafisica, a significare solamente la « qualità astratta d'essere, il fatto d'essere. Nello stesso tempo, « volendo che la sua filosofia fosse obiettiva (1), pone per assioma, « ciò che è è il fatto d'essere. L'essere reale contiene precisamente « quello che è contenuto nel nostro pensiero quando noi pronun- « ciamo la parola essere (2) ».

È facile asserir questo come è facile dire che una cosa sia un' altra. Il nostro autore prosegue a giudicare in questo modo l'emendamento che Hegel pretese di fare del sistema del suo maestro. « Quest'è uno spaventevole paradosso: pure, fissato questo pa- « radosso ed inteso per quanto si può intendere, si ha la chiave « di tutta la filosofia dell'Hegel, e vi si spazia con libertà. Questo « paradosso: « l'essere reale non è altro che quello che noi pen- « siamo quando intendiamo il significato del verbo essere », è « implicito, io lo ripeto, in ogni razionalismo conseguente (3) ».

Osserva finalmente che del pari il sistema di Parmenide partiva dall'identificazione, o piuttosto dalla confusione tra l'ente sostantivo e la qualità d'essere; ma in questa questione di erudizione non vogliamo qui metterci.

Cotanto è necessario ben intendere come ciò da cui parte la speculazione, non è nè punto nè poco l'ente, ma l'essere che informa tutte le cognizioni ed è la prima e universal forma di tutti gli enti; e che quest'essere così preciso non è punto ancora l'ente!

Articolo III.

Qual sia il nesso tra l'ente reale, e il puro oggetto.

§ 1.

Intimo nesso tra l'essenza e il subietto.

765. La parola *essere* esprime l'*atto*, ma non il *subietto* (4); tuttavia è necessario che il subietto vi stia sottinteso, o implicitamente

(1) La parola obiettivo è usata sempre impropriamente per indicare ciò che realmente sussiste, quando, come diremo meglio in appresso, anche la pura idea è un verissimo oggetto, ed anzi essenzialmente oggetto.

(2) Leç. XI.

(3) Ivi.

(4) E veramente d'ogni altra cosa si dice che È, e così le si attribuisce

contenuto; poichè, qualora la mente si sforzasse di pensare un atto e di pensar ad un tempo che non vi fosse alcun subietto di quest'atto, ella si sforzerebbe di pensare una contraddizione, che è quanto dire non arriverebbe mai a pensare quelle due cose insieme.

766. Ora, come la mente fa a vedere la necessità di questo principio (principio di subietto): « non si dà atto senza subietto »?.

Certo dee vederla nello stesso concetto di atto, e, poichè l'essere è atto, nello stesso concetto dell'essere puro; poichè quel principio equivale a dire: « l'atto non sarebbe atto se non ci fosse il subietto dell'atto »: ovvero « l'essere non sarebbe essere senza che qualche cosa fosse ».

Non ci si opponga, che, nel proporre così la questione, noi supponiamo che l'*essere* sia *atto*; poichè, se l'essere è il primo cognito, e non è cognito per alcun altro a lui antecedente, dunque, a rilevare ciò che sia essere, non fa bisogno se non di osservare, colla riflessione, ciò che sta nell'oggetto dell'intuizione, cioè nell'essere. Diciamo dunque che nell'essere, oggetto dell'intuizione, sta la prima attività, e di ciò non v'ha altra prova che l'essere stesso evidente; poichè, o convien ammettere che si conosca l'essere, e in tal caso si vede che è atto, o convien negare una tale cognizione, e così si negano tutte, si dichiara nullo e impossibile il sapere umano.

Posto dunque che si conosca che l'essere è la prima attività, come si rileva, considerando il suo concetto, che essa supponga un subietto, negando il quale, essa non si può più pensare? E diciamo: *negando il quale*, poichè altro è pensare l'essere senza pensare il subietto, cosa possibile, e altro è pensare l'essere *negando* che ci abbia un subietto, cosa impossibile. Poichè quando si pensa l'essere senza il subietto che è, allora la mente nè lo nega, nè lo afferma, nè si propone punto la questione: « se un subietto sia necessario », ma la lascia lì, quasi segretamente dicesse: « se sarà necessario, ci sarà; se no, no: a me non importa cercarne ».

l'*essenza*: ma di quest'essenza stessa non si direbbe propriamente È; non perchè l'*essere* non sia, ma perchè l'essere è intuito primitivamente da noi come *attribuibile* ad un subietto, e non come subietto egli stesso.

Ma quinci appunto esce la questione che proponevamo: « se nell'essere puro non si pensa alcun subietto distinto, come poi la riflessione, quando ci torna sopra e si propone la questione del subietto, conchiude manifestamente che il subietto ci deve essere. Con che regola trova ciò? Chi le mostra questa necessità?

Certamente una tale questione non si presenta all'uomo se non dopochè questi ha percepito diversi subietti, e così s'è formato anche il concetto distinto del subietto. Ma l'esperienza, che gli ha dato a conoscere alcuni subietti singolari, non può fargli conoscere la necessità che ogni atto dell'essere abbia il suo subietto, o mostrargli tra il concetto del subietto e quello dell'essere una tale intimità, che il primo supponga o sottintenda il secondo, benchè non lo presenti distinto al pensiero.

È dunque necessario dire, che l'essere puro contenga un subietto implicitamente, indistinto all'intuizione; e che questo emerga poi, per così dire, dal fondo dell'essere puro per opera della riflessione, quando l'uomo, dopo aver percepiti degli enti singolari e in essi i subietti, ed essersi così formato il concetto del subietto in generale, paragona questo concetto col concetto dell'essere puro, e vede che l'essere suppone il subietto per modo che, negandosi questo, si negherebbe quello; onde poi conchiude, con una riflessione ancora maggiore, che, non potendosi negar quello, neppure si può negare che in quello sia compreso questo, sebbene in un modo implicito ed indistinto.

767. Ricorre sempre la distinzione, di cui si dee tenere gran conto, tra « ciò che l'essere dimostra alla mente umana nell'intuizione » e « ciò che in esso si contiene in un modo implicito ed indistinto, e che viene poscia reso esplicito e distinto dalla riflessione arricchita dall'esperienza ». E per quello che riguarda il discorso presente, è a ritenersi che il primo significato della parola *essere* si è l'essere quale si mostra all'intuizione, il quale ha per sue caratteristiche:

1.° Di non presentare alcuna distinzione in sè, e però di essere perfettamente semplice ed uniforme, onde non riceve altra denominazione che di puro essere, non ancora quella di obietto, o di subiettto, o di reale, o d'ideale, nè quelle di genere o specie, o altra somigliante.

2.° Di far vedere la necessità d'un subietto, quando la

riflessione paragona a lui gli enti singolari percepiti, o questi enti come subietti del loro proprio essere e di tutti i loro atti, o il concetto astratto di subietto che trae da questi enti. Il che avviene, perchè l'essere puro contiene implicitamente tutte le forme e gli atti, e però quando una di queste forme o di questi atti si presenta alla mente in separato, allora la riconosce implicita nell'essere, e vede a qual condizione ci stia, se come necessaria, o no, all'essere stesso. Il che si conferma considerando che le forme e gli atti particolari dell' essere non potrebbero neppure presentarsi alla mente, senza l'essere; e ch'essi, per dirlo in altro modo, si presentano alla mente in quanto sono; e il presentarsi in quanto sono è lo stesso che un comparire l'essere alla mente con certe sue distinzioni. Così dunque, mediante il sentimento e la riflessione, si rende esplicito e distinto nel seno dell'essere, quello che, relativamente all'intuizione, ci stava indistinto ed implicito. E perciò l'essere puro è la regola suprema di tutte le condizioni dell' essere stesso e degli enti singolari; poichè, paragonandoli ad esso, si vede in esso che cosa sia indispensabile acciocchè possano esistere: tutto ciò l'essere puro presenta alla mente nel loro concetto, pel quale esso li ha resi concepibili.

768. Da questo nasce che l'essere stesso s'identifica con diverse forme mentali, quando a lui si raffrontano. Per vederlo, analizziamo la frase: « Essenza dell'essere ». In essa l'essere prende la forma di *subietto*. E siguificando la parola essenza la quiddità, per la quale il subietto è, potremo risolvere quella frase in questa maniera: *l'essenza dell'essere* « è quella quiddità, per la quale il subietto essere è ». Ora, questa quiddità è l'essere stesso. Qui dunque l' essere si presenta alla mente sotto due forme, come *subietto* e come *atto*, e pure è lo stesso essere semplicissimo. Il che non potrebbe avvenire, se quel *subietto* non fosse *atto* egli stesso, e quell'*atto* non fosse egli stesso *subietto*.

Per la stessa ragione quella *quiddità*, per la quale il subietto essere è, è ancora lui stesso, l'essere. Onde l' essere è qui concepito in una terza forma, cioè nella forma di *quiddità*, per la quale è. Ma di nuovo, il subietto, l'atto di questo subietto, e la quiddità, per cui questo subietto è, sono sempre il medesimo essere riguardato con tre diversi aspetti della mente: s'identifica dunque con queste tre forme.

Ma, se l'essere di cui parliamo è semplicissimo, come può ammettere egli questa triplice distinzione di forme? Conviene ricordarsi, che la mente umana non fa quella distinzione se non per opera della riflessione, dopo che ella s' è esercitata circa gli enti finiti.

Ora, in questi si trova un fondamento da distinguere il subietto, l'atto, e l'essenza.

Ma vediamo come avviene che l'essere riceva quelle tre forme dalla relazione con essi.

Consideriamo prima l' essenza d' un ente finito; per esempio, l'uomo. Questa è l'umanità. Se ella si paragona all' uomo come subietto ideale, vedesi che ella prescinde dal subietto, non negandolo però, ma conservandolo implicito nel suo seno, poichè la quiddità dell' uomo non può esistere in sè, che come subietto uomo: l'uomo ideale dunque e l'umanità non differiscono se non di forma dialettica, in quanto che la mente, quando pensa l'umanità, non considera attualmente il subietto, ma solo virtualmente come compreso nella natura umana, considera la forma obiettiva, astraendo dalla subiettiva che è nel suo seno.

Ove s'abbiano dunque queste due forme nella mente, l'*uomo ideale*, e l'*umanità,* questa seconda più astratta della prima, si possono ambedue confrontare coll'essere puro.

Se l'una e l'altra di esse non avessero l'essere, non sarebbero; e pure l'essere non è nè l'una nè l'altra di esse. Aggiungono dunque al concetto puro dell'essere una determinazione. Considerate dunque come determinazioni dell'essere, l'essere acquista, rispetto ad ambe, la forma di *subietto* della determinazione.

Ma *essere* come umanità, ed *essere* come uomo ideale, significa ancora la stessa cosa; nel primo modo però conservando quella forma dialettica nella quale il subietto è contenuto solo virtualmente, e nel secondo modo quella forma dialettica, nella quale il subietto comparisce attuale.

Onde, quello che viene determinato, nel primo caso è l'*essenza,* nel secondo caso è l'*essente*: essenza umanità, essente uomo. L'*essere* dunque subietto della determinazione è suscettivo anche egli delle due forme dialettiche.

Pure, se si considera l'*essere* in sè, egli apparisce come atto tanto dell'uomo ideale, quanto dell'umanità. L'essere dunque è *atto,*

che, unito all'ente finito ideale avente le due forme, anch'egli si riveste dell'una e dell'altra.

Le due forme uomo e umanità, confrontate coll'essere preso come subietto delle determinazioni, non hanno però nell'ordine logico lo stesso grado. Poichè si può dire che « l'essere determinato dall'*umanità* è l'uomo ideale ». Così l'umanità si concepisce come *media* tra l'essere e l'uomo. E ciò per la gradazione delle astrazioni, essendo astrattissimo l'essere, poi meno astratta l'umanità, poi meno ancora l'uomo. Onde, volendo la mente determinare graduatamente ciò che le appare indeterminatissimo, gli aggiunge prima ciò che le appare una determinazione minore, e poi l'altra maggiore.

Tutto ciò rimane ancora nell'ordine delle idee, nel qual ordine non c'è propriamente un *subietto,* ma solamente una forma di subietto.

Il subietto si trova nell'uomo reale: questo è posteriore, nell'ordine logico, e all'*essere*, e all'*umanità*, e all'*uomo ideale*. Pure, nell'ordine cronologico delle cognizioni umane, il *subietto reale* precede all'*astratto*. E veramente, è solamente quando si percepisce il subietto reale, che l'*essere* comparisce all'uomo come subietto dialettico della determinazione. Questa determinazione poi, il subietto reale, per esempio, un uomo, contiene in sè ad un tempo l'uomo reale e l'uomo ideale indivisi. Posteriormente la mente li divide, e comparisce davanti a lei l'*uomo ideale* solo: più tardi ancora ella cangia questo nel concetto d'*umanità*, riferendolo all'essere come sua determinazione, e astraendo dal subietto uomo.

Sia poi che la mente pensi l'*essere*, o l'*umanità*, o l'*uomo*, essa pensa sempre un *atto*, ma un atto sempre più determinato. Quanto poi l'atto è più indeterminato, tanto è più puro: onde l'essere, come indeterminatissimo, è *atto purissimo.*

769. Quest'atto purissimo poi comparisce alla mente quale subietto, com'io diceva, non in sè solo considerato, ma in relazione alle sue determinazioni: il che gioverà spiegar meglio.

Avviene questo perchè, in universale parlando, il subietto ha ragione di primo atto, senza un atto precedente, a cui s'appoggi, e da cui derivi. Un atto poi può esser primo in più modi; o *assolutamente*, e tale è Dio e l'essere puro, a cui non precede, nè può precedere alcun altro atto di sorte alcuna; o *relativamente*,

cioè in paragone d'un altro atto posteriore e dipendente, onde quel che precede, rispetto a questo, si riguarda come subietto: il che la mente umana fa per una specie d'astrazione, o di segregazione, perchè astrae dagli atti anteriori, e li segrega dalla considerazione. Quando adunque si dice: « l'essere uomo », allora l'essere è il *subietto* dialettico *assoluto*. Ma quando diciamo: « l'uomo è » allora l'uomo è il *subietto relativo*, ancorchè si tratti d'un subietto reale, perchè si prende dalla mente come un primo atto che non s'appoggia ad alcun altro precedente; e allora l'atto di questo subietto s'esprime nel monosillabo è. Onde, quest'atto è l'*essere*. Ma si noti, che quest'essere, che comparisce come l'atto del soggetto uomo, non è il medesimo essere, che prima compariva come subietto dialettico assoluto. Poichè, come subietto dialettico assoluto, era l'essere puro e indeterminato e universale, che veniva determinato dal suo atto uomo (primo determinabile); laddove l'essere, che nella seconda locuzione comparisce come atto, è l'essere già determinato e limitato all'uomo suo subietto (ultima determinazione).

770. Vedesi dunque come la mente umana distingua nell'essere il *subietto*, l'*atto*, e l'*essenza*.

Il subietto « è un atto primo, che si considera come indipendente, e dal quale altri atti dipendono ».

La parola atto s'applica tanto agli atti primi e indipendenti, quanto ai posteriori e dipendenti, onde è più universale della parola subietto; anzi è tanto universale, che non si può definire, e convien riporsi tra le cose note per sè, conoscendosi immediatamente nell'essere, che è assolutamente atto primo. Ma quando si contrappone a subietto, dicendosi, a ragion d'esempio, « l'atto del subietto », allora prende la forma d'un atto secondo, ed è un particolare significato della parola atto. Onde, come subietto indica un atto primo che ha una relazione di causa con un atto secondo, così atto non involge nel suo concetto alcuna somigliante relazione. Essenza poi indica tutto ciò per cui un dato subietto è quello che è, astrazione fatta dal subietto stesso che rimane compreso come una condizione implicita. Perciò l'essenza d'una data cosa determina sempre il subietto ad essere quella cosa; ma questa determinazione si può concepire dalla mente o anteriore all'attuale determinazione, come essenza atta a de-

terminare e non ancora determinante, o nell'atto stesso che determina il subietto. Così, nell'espressione, « l'essere uomo », l'essere tien luogo di subietto, e uomo di atto, e qui l'essenza, cioè l'umanità, appartiene all'atto, perchè è un atto che determina l'essere: nell'espressione poi, « l'uomo è », l'uomo è il subietto a cui appartiene l'umanità, laddove È, è l'atto del subietto, ma non l'atto che lo determina. Quando adunque l'essenza si considera come la quiddità del subietto, il subietto rimane immerso nell'essenza, il che è soltanto relativo alla mente, che non lo considera, ma implicitamente lo pensa nel subietto. Quando poi l'essenza si considera come la quiddità dell'atto che determina il subietto, allora si prescinde dall'atto in questo senso, ch'esso rimane immerso nell'essenza, ossia la mente lo pensa come potenziale nell'essenza stessa; poichè l'essenza, per esempio l'umanità, s'intende ciò che può ricevere l'atto col quale ella si cangia in uomo.

771. Dunque, quando ciò di cui si tratta non è l'essere puro indeterminato, ma qualche ente determinato e finito, allora la mente fa queste distinzioni tra il subietto, l'atto e l'essenza. Trovate poi queste distinzioni, le applica all'essere puro indeterminato, e alla domanda: che cosa è il suo subietto? risponde: lui stesso; alla domanda: che cosa è il suo atto? risponde: lui stesso; alla domanda: che cosa è la sua essenza? risponde ancora: lui stesso. Onde considera l'essere identico sotto le dette tre forme per tre sue relazioni diverse cogli enti.

Queste tre forme dunque, l'atto, il subietto e l'essenza, non si troverebbero dalla mente umana, se ella non le vedesse distinte negli enti determinati e finiti. Ma, dopo che ella in essi le ha ravvisate, confronta tali loro forme coll'essere primo e indeterminato, e le cerca anche in questo. Allora vede che, se si prende un ente finito sotto la forma di subietto e sotto questa forma si paragona coll'essere primo e indeterminato, si trova che anche questo è subietto; se poi si paragona l'ente finito sotto la forma di atto all'essere primo, ivi pure si trova, perchè questo è atto; se si paragona l'essenza dell'essere finito all'essere primo, trovasi pur che questo è l'essenza. Così, la distinzione che è negli enti finiti svanisce nell'essere che rimane sempre identico ed indistinto; ma esso mantiene tuttavia la relazione d'identità con ciascuno

dei tre aspetti sotto cui si considerano dalla mente gli enti finiti, ciascuno de' quali tre aspetti in essi ha un fondamento diverso, laddove nell'essere ciascuno ha lo stesso fondamento, che è lo stesso essere semplicissimo.

§ 2.

D'una relazione essenziale tra l'essere ed una mente.

772. L'essere puro adunque non è triplice in sè stesso, ma ha una triplice relazione d'identità alle tre forme sotto cui si concepiscono gli enti finiti e determinati. La mente non fa per sè sola quella distinzione, ma la toglie dagli enti determinati, e l'applica all'essere puro e indeterminato.

Quantunque poi la mente ponga così nell'essere delle distinzioni che non ci sono, ella non s'inganna, poichè ben sa quello che in ogni operazione ella pone del suo. Può bensì l'uomo ingannarsi per sua volontà, quando fa dire alla ragione quello che essa non dice, o le fa dire più, o meno, o altro che non dica.

Ma conviene penetrare più addentro, e troncar quel diverbio del pensare vacillante dell'uomo con se stesso, che, se non si sopprimesse a tempo, si rinnoverebbe senza fine, come vedesi avvenuto nella storia dello scetticismo. Conviene che combattiamo l'erronea opinione di coloro, che suppongono l'essere qualche cosa di totalmente separato dalla mente, e però non sanno concepire come le relazioni dell'essere con questa non contraffacciano l'essere medesimo. Domandiamo dunque: che relazione si dee credere che passi tra l'essere e la mente? E con questo, noi ritorniamo alla questione che ci siamo proposti intorno al nesso tra l'ente reale e il puro oggetto.

773. Su questa questione v'hanno tre sistemi che rispondono alle tre filosofie, la *volgare*, l'*arcidotta* e la *vera* (*Ideol.* 29 e segg.).

Il primo sistema nasce dal pregiudizio che dicevamo: che l'essere cioè sia separato da una qualunque mente, e abbia questo per sua essenza, d'essere fuori d'ogni mente e puramente in sè.

Il secondo corre all'opposto eccesso, e vuole, che l'essere sia lo stesso pensare. Il qual sistema comparve in Italia cogli Eleati,

di cui era principio: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι, (1) e fu riprodotto più volte d'allora fino ad Hegel.

Il sistema medio, che è il vero, sta in mezzo a questi due. Essere è anche il pensiero, ma non ogni essere è il pensiero: c'è una distinzione tra ciò che si contiene nel *concetto di essere*, e ciò che si contiene nel *concetto di pensiero*. E nulladimeno anche l'essere, in quanto non è pensiero, ha una *relazione essenziale* col pensiero, per modo che, tolta via ogni mente, non ci sarebbe più alcun essere. Dal che procede questa importante conseguenza: che tali *relazioni essenziali* tra l'essere e la mente, lungi dal contraffare o falsificar l'essere, sono quelle che ad un tempo lo costituiscono e fanno conoscere ciò che è; onde l'obiezione scettica, che scaturisce dal sistema volgare, e l'obiezione scettico-idealista, che move dal sistema arcidotto, contro la verità della cognizione, egualmente svaniscono.

774. E che questo sistema medio, che non separa l'essere dal pensiero, riconoscendo tuttavia delle relazioni essenziali tra lui e

(1) Parmenide, Karsten, vs. 41. Pare a noi che il dottissimo Goffredo Stallbaum, ne' suoi Prolegomeni al Parmenide di Platone, non abbia toccato con precisione la mente degli Eleatici, scrivendo: *essentiæ notioni tribuerunt ETIAM externam quam hodie obiectivam vocant veritatem* (L. I, S. I). Poichè è chiaro, secondo noi, che Parmenide non distinse due modi di esistenza proprii dell'essere, l'uno relativo alla mente, esistenza interna, l'altro in sè, esistenza esterna; ma piuttosto egli non arrivò a considerare i modi dell'essere, e si fermò puramente all'essere senza modi, e volle che quest'essere fosse il medesimo che il pensiero, come chiaramente dice nel citato emistichio. Parmenide dunque diede all'essere una vera esistenza, ma lo immedesimò col pensare, nè s'accorse che l'essenza dell'essere, benchè semplice, ha due relazioni distinte e inconfusibili, e che altro è *essere in sè*, ed altro *essere in sè davanti ad una mente*. Questo è il difetto del sistema Eleatico. E l'origine di questo difetto si fu il non avere gli Eleatici saputo distinguere l'*essere indeterminato* presente al primo intuito, dall'essere come vien conosciuto dalla *riflessione* che lo compie e rende assoluto, onde passarono dall'uno all'altro senza notarvi differenza. E poichè nell'essere assoluto il pensare e l'essere è il medesimo, perciò dissero, che l'essere è il medesimo che il pensare. Ma rimanevano tuttavia anche nell'essere assoluto le due relazioni sopra toccate; chè anche qui si deve distinguere l'*essere in sè*, e l'*essere in sè inteso*, benchè l'essere ci sia identico. Indi Parmenide attribuì all'essere, o piuttosto all'ente, τῷ ὄντι, determinazioni; chè così tengo doversi interpretare la parola πέρας, acciocchè non rimanesse incompiuto, ἀτελεύτητον.

il pensiero, sia quello che descrive l'essere qual è, e però sia il sistema vero (poichè il sistema vero intorno all'essere è certamente quello che descrive l'essere qual è), si può dimostrare nel seguente modo.

L'essere puro e indeterminato ha per suo quinto carattere, d'essere *puro oggetto della mente*. E se non fosse oggetto della mente nostra, non si potrebbe ragionare di lui. Ora, noi sappiamo eziandio, che questo *essere*, *oggetto* dell'intuizione, è privo di qualunque determinazione (secondo carattere), e però è privo di realità (terzo carattere), in modo che è puramente ideale; poichè noi intendiamo subito, considerandolo, che un essere indeterminato non può venir realizzato in alcun modo, senza che prima sia determinato. Eppure non è un nulla (quarto carattere). Dunque vi ha un essere, l'essere puro indeterminato, che ha un' *essenziale relazione* colla mente, e che dimora nella mente, cioè che è cospicuo alla mente che lo intuisce. Ma quest' essere non è la mente stessa che lo intuisce, perchè la mente che lo intuisce è un sussistente e determinato, ed egli è un indeterminato, come dicevamo, e come tale non può sussistere. Egli non ha neppure alcun atto o alcun accidente o alcuna modificazione di quelle che sieno proprie della mente, poichè qualunque atto, accidente, modo, modificazione (o se c'è qualche altra parola simile) d'un ente determinato e sussistente, è anch'esso un determinato, e non può in alcun modo esser privo di determinazioni. Oltre di che, la mente, ossia l'ente pensante e riflettente su di sè, ha coscienza di non essere il proprio oggetto, ma d'essere, per opposto, un soggetto che intuisce l'oggetto. Nè in questo si può ingannare, poichè il soggetto pensante è soggetto pensante in quanto pensa e sa di pensare, e in quanto pensa e sa di pensare sa altresì di non esser l'essere indeterminato ed impersonale, sa di essere un ente determinato e una persona che intuisce un altro, diverso ed opposto a sè, e lo intuisce senza provare le affezioni di esso intuìto, mentre sa ed esperimenta di provare le affezioni proprie.

Ella dunque non può ingannarsi differenziandosi dal suo obietto, poichè questa è la natura dell'ente consapevole, d'essere ciò di cui è consapevole. È dunque ciò che è consapevole di essere: poichè esser consapevole di essere, ed essere è il medesimo.

Lo stesso concetto poi, che racchiude il vocabolo soggetto, è non solo diverso, ma opposto al concetto che racchiude il vocabolo oggetto, per modo che l'uno esclude e contrappone a sè l'altro, cioè il soggetto, come soggetto, esclude e contrappone a sè l'oggetto, come oggetto, e viceversa. Il soggetto pensante dunque ingannerebbe se stesso dicendo d'essere l'oggetto, e, ancor più, si distruggerebbe, cioè negherebbe di sè i caratteri che gli sono essenziali, e darebbesi quelli che sono esclusi dalla sua propria essenza ed incompatibili coi proprî.

775. Che se qualcheduno dicesse, che il soggetto, come tale, è un'apparenza, potremmo certo riconvenirlo di falsità; e noi l'abbiamo già fatto altrove (*Rinnovamento*). Ma, anche senza questo, gli potremmo rispondere, che, se è un'apparenza, non regge meno il nostro ragionamento; poichè il nostro ragionamento non cerca per ora che cosa il subietto sia, ma, qualunque cosa esso sia, lo dimostra distinto dall'oggetto che è l'opposto a lui; e dicendosi il soggetto un'apparenza, si nega bensì la sostanzialità del soggetto, ma non si dimostra con ciò che v'abbia un altro soggetto reale il quale sia l'oggetto stesso; poichè, se questo soggetto v'avesse, sarebbe appunto perchè è soggetto ugualmente distinto dall'oggetto che a lui s'oppone. Onde la questione dell'apparenza e della sostanzialità del soggetto pensante è diversa e posteriore alla nostra, nè alla nostra può recare alcun detrimento.

Ma di più, qualunque sia l'essere a cui noi pensiamo e di cui noi parliamo, conviene ch'egli in qualche modo sia oggetto della nostra mente; altrimenti non potremmo nè pensarlo nè parlarne. Onde è certo che l'essere di cui parlano gli uomini e di cui tratta la scienza, e però anche quello di cui si fa questa questione « se abbia o no una relazione essenziale colla mente » ha certamente ed evidentemente siffatta relazione. E inoltre, l'essere a cui pensasse una mente qualunque, non solo l'umana, avrebbe ancora una relazione con una mente. Onde, se vi avesse un essere che non avesse alcuna relazione essenziale con alcuna mente, dovrebbe primieramente esser tale che non fosse pensato da mente alcuna, neppure da se stesso. Ma, perchè si potesse escludere qualunque relazione essenziale tra quest'essere e una mente, non basterebbe ancora; chè non solo dovrebbe non essere pen-

sato, ma di più esser tale che non *potesse* essere pensato da mente alcuna nè divina nè umana, poichè, se potesse, già avrebbe una relazione essenziale colla mente, per la possibilità d'esser pensato. Ma che ci sia un essere tale che abbia un' intrinseca impossibilità d'esser pensato da mente alcuna, questo è assurdo, è contraddizione;

1.° Perchè converrebbe poter dimostrarsi, che quest'essere e il pensiero di quest'essere ripugnassero, cioè s'escludessero a vicenda; il che non si può;

2.° Perchè la mente ha per suo oggetto essenziale il primo atto dell' essere suscettivo di tutte le determinazioni, e quel primo atto colle diverse sue determinazioni abbraccia tutta la possibilità dell'essere, e tutti gli esseri possibili; onde l'intelligenza è dotata d' un mezzo di conoscere che s' estende a tutte le entità possibili, sussistenti o no. E nel vero, l'essenza dell'essere è la forma essenziale all'intelligenza: nulla dunque di ciò che partecipa dell'essenza dell'essere può essere inintelligibile. Ancora, l' essere puro intuito dall'intelligenza è l'intelligibilità delle cose, e questo è l' essenza dell' essere, onde l' essenza dell' essere non può stare senza che sia intelligibile.

C'è dunque una relazione essenziale tra l'essere e l'intelligenza: ogni entità ha questo di essenziale, d'essere intelligibile.

Tant' è lungi dunque che le relazioni essenziali dell' essere con una mente possano alterare l'essere, che anzi in parte lo costituiscono, ed è necessario conoscere l' essere con queste *relazioni*, affinchè si abbia di lui una vera e compiuta cognizione (*Psicol.* 1328 - 1336).

§ 3.

De' due modi ne' quali la mente umana pensa l'essere, come separato dalla mente, e come a una mente essenzialmente congiunto.

776. Quando voi dunque dimandate, se l'essere sia cosa al tutto divisa da qualunque mente, in modo che sia privo d' ogni intelligibilità, ossia di qualunque relazione colla mente, io vi domando se sapete cosa sia essere, intorno al quale voi proponete questa questione. Se al tutto non lo sapeste, non lo potreste proporre; se

poi lo sapete, l'essere dunque, che cade nella questione, è tale che la questione stessa lo suppone cognito, e perciò la questione è sciolta coll'atto stesso del proporla.

Tuttavia è vero, che la mente umana pensa l'ente in due modi.

E prima lo pensa come fosse affatto separato da se stessa, e da ogni mente. Questo accade nell'atto dell'intuizione, come abbiamo detto, nel quale l'intuente non pensa punto nè poco a sè stesso, ma ciò che pensa è solamente l'essere; intende questo solo, e non que'rispetti che può avere con una mente. Ma da questo non consegue, che tali rispetti non ci sieno; consegue solo, che non cadono in quell'oggetto del pensiero umano.

Il simile avviene anche nella percezione, e in ogni pensiero di enti finiti o infiniti, i quali si pensino, senza pensare, ad un tempo, che sieno intesi o da se stessi o da noi o da altri, e senza pensare che siano intelligibili. Ma poichè la relazione essenziale dell'essere con una mente indubitatamente c'è, come abbiamo veduto, perciò è a dire che tali atti della mente umana hanno una essenziale limitazione, e che a questa si deve attribuire il fatto che l'uomo con essi non vede in un modo esplicito tutto ciò che nell'essenza dell'essere si contiene. La quale limitazione non falsifica tuttavia l'essere, nè produce errore, se l'uomo prende da questi atti quello che gli danno, e nulla di più. Questo modo di pensare l'essere, prescindendo da ogni sua relazione con una mente, noi lo chiameremo *modo anoetico*, e l'essere stesso così pensato *essere anoetico*.

All'incontro diciamo *modo dianoetico*, o *essere dianoetico* (1), quando l'essere si pensa colla sua relazione essenziale alla mente; il che non si fa (parlando dell'essere in tutta la sua universalità), se non per mezzo della riflessione colla quale l'uomo s'accorge, che l'essere è *essenzialmente intelligibile*, e, come diremo a suo luogo, anche essenzialmente inteso.

Questa seconda maniera di pensar l'essere è più perfetta, è più ricca della prima.

(1) Questa parola viene usata da Platone nel Tim. p. 89, a, e da Aristotele molte volte in varii significati: noi qui troviamo necessario limitarla a significare l'essere, in quanto ha una relazione essenziale con una mente, ossia è essenzialmente inteso.

§ 4.

Differenza tra il modo dianoetico e il modo dialettico di pensar l'essere o l'ente.

777. Ma conviene ben distinguere il *modo dialettico* di pensare dal *modo dianoetico*. Per *modo dialettico* s'intende in generale il pensare, in quanto ubbidisce alle leggi d'una mente che fa raziocinî, o che vede almeno la connessione raziocinativa de' concetti delle entità intese. Perciò, quando un'entità qualunque si prende a *subietto* d'una proposizione o d' un discorso, dicesi in generale ente dialettico.

Ma tale entità, o è quell'essere ovvero quell'ente in sè, che prima abbiamo chiamato *anoetico*, cioè considerato bensì in sè dalla mente, ma tuttavia privo della sua essenziale relazione colla mente; o è l'essere ovvero l'ente vestito di questa sua relazione, il quale fu da noi chiamato *dianoetico*; o finalmente può essere qualche cosa che non è ente, nè essere, ma che è preso nel discorso umano come fosse un ente e un subietto, acciocchè possa servire al ragionare, e questo dicesi semplicemente *ente* e *subietto dialettico*, o *ente* e *subietto puramente dialettico* (1).

La parola *dialettico* dunque ha più significati: nel primo e più generale significa un'entità in quanto è usata o considerata dalla mente in ordine al raziocinio, o, in altre parole, un' entità pensata secondo le leggi della mente raziocinativa.

Ma l'entità ha due specie di relazioni colla mente: ha delle relazioni fondate nella natura stessa dell'ente e dell'essere, e queste sono *relazioni dianoetiche*; e ha dell'altre relazioni fondate nella natura speciale d'una mente limitata, e queste si dicono semplicemente *relazioni dialettiche*.

L'ente dunque e l'essere è concepito più compiutamente in sè quando è concepito colle sue *relazioni dianoetiche*, perchè queste gli sono essenziali. Se il pensiero le lascia da parte, e considera l'essere o l'ente in sè senza tali relazioni essenziali, dicesi allora *anoetico*.

(1) I Greci chiamavano questi enti puramente dialettici ἐννοηματικά. (*Eustrat. in I Eth. Arist.*

Questo è un primo squarciamento dell'ente o dell'essere, che fa la mente, e che all'ente in sè non appartiene; e la mente fa questo squarciamento o per la sua naturale limitazione (come accade all'oggetto dell'intuito umano, il quale è *anoetico* come dicemmo), o per la sua libera potenza d'astrarre.

Il secondo squarciamento è quello che la mente fa coll'astrazione libera; e l'entità che rimane si chiama propriamente un *astratto*.

Ma se la mente riveste una entità d'una forma astratta che non le è propria, come se riveste della forma di subietto quello che non è subietto, allora quella dicesi propriamente *entità dialettica*.

Altro è dunque il concepire *dianoetico*, altro il concepire *anoetico*, altro il concepire *astratto*, altro il concepire *dialettico*.

Ma il conservare costantemente l'uso proprio di questi quattro vocaboli è difficile; poichè, avendovi ne' tre ultimi sempre un lavoro della mente, non al tutto impropriamente si potrebbero dire *tre modi di pensare dialettico*; e nel secondo e nel terzo entrando lo squarciamento che la mente fa dell'ente o dell'essere, si potrebbero dire non senza proprietà *due modi di pensare astratto*.

Il che è necessario che il lettore abbia presente, qualora accada che, per evitare un discorso troppo complicato, anche noi facciamo uso di questo secondo modo di parlare in vece del primo.

§ 5.

Delle disarmonie tra il modo anoetico e il modo dianoetico di pensar l'ente. — Principio universale delle antinomie.

778. Il modo anoetico di pensar l'ente è naturale e comune a tutti gli uomini: al modo dianoetico gli uomini non giungono se non pervenuti ad un certo grado elevato di sviluppo per opera di certe menti che precorrono il resto del genere umano. In sul nascere di questo passaggio accade nelle menti una specie di crisi; l'intelligenza umana si trova sorpresa dalla novità, sconcertata, e cade negli errori (*Logic.* 36-42).

Il che avviene così. L'uomo ha una fede naturale e piena alla veracità della intelligenza, onde non dubita menomamente che le cose sieno come naturalmente le pensa. E in ciò non s'inganna: tuttavia questa fede gli dà poi occasione di cadere negli

errori. Poichè, quando incomincia a pensare l'essere dianoeticamente, allora vede che non è in tutto quale gli appariva prima, cioè anoetico; quindi, con un giudizio precipitoso, giudica che la persuasione che egli avea nella veracità della sua intelligenza lo ingannasse. Non è questa una conseguenza legittima, poichè egli dovea ragionar così: « il pensar naturale e anoetico non mi faceva conoscere esplicitamente tutto ciò che si contiene negli intimi visceri dell'essere, ma pure quel che mi mostrava era vero, e quel che ora conosco serve di compimento a quel ch'io conosceva prima ». Questo discorso è legittimo, ma difficile a farsi per la perspicacia e ponderazione che esige. E l'uomo ha un naturale istinto di pronunciar subito, e vuole una sentenza facile, e, se la ragione non gliela presta, la crea coll'immaginazione, per la molestia che soffre in dover contenere l'assenso*.

Ora, ecco la genesi logica di questo errore. Il pensare anoetico gli porge l'essere, e non esplicitamente l'intelligibilità dell'essere che rimane nascosta e indistinta nel fondo di esso. Questa è *limitazione*. L'uomo di suo arbitrio alla limitazione sostituisce la *negazione*; cioè nega arbitrariamente quello che esplicitamente non vede nell'oggetto, essendogli più facile il *negare* (atto che, come l'affermare, dipende dalla sua attività volontaria, prontissima per natura ad agire), che non sia l'*osservare*; perchè nell'osservare l'uomo riceve più che non fa, quand'egli ama invece più di fare che non di ricevere quasi passivamente. Quando adunque, giunto ben avanti nello sviluppo della sua mente, perviene al pensare dianoetico, egli si trova obbligato ad affermare quello che prima avea negato, perchè con questo pensare scopre delle cose che vanno al di là de'limiti precedenti.

Di qui *le antinomie* della ragione umana. Ora queste, nel momento che si scoprono, cagionano diversi effetti negli uomini, secondo le varie loro disposizioni, e la loro maggiore o minor forza intellettiva.

I *deboli d'intelletto* e gli *immorali*, ne'quali ha poca forza l'evidenza de'morali principii, passano rapidamente dal *dogmatismo volgare* allo *scetticismo*, ossia a un'intera sconfidenza nella ragione umana, prendono come regole della vita pratica le *apparenze*.

* *Logic.....*

Quelli che hanno una gran mente e un forte carattere morale, facilmente diventano *scettici per metà e per metà dogmatici*, cioè negano che al pensare *anoetico* si possa prestare fede alcuna, ma l'accordano poi per intero al pensare *dianoetico*; e così sembra aver fatto Parmenide e la sua scuola.

779. In fatti Parmenide distinse tutto ciò di cui l'uomo parla, in due categorie, l'una *verità* e l'altra *opinione* o apparenza, onde le due parti del suo Poema filosofico (1). Nella prima parte trattava dell' ente dianoeticamente considerato, nella seconda dell' ente pensato anoeticamente. A questa maniera di pensare egli toglie dunque tutta la fede, concedendola solo alla prima: chiama *ciechi* gli occhi e *ottusi* gli orecchi, ai quali vuole che non s'attenda come fa il volgo, nè tampoco alla lingua, ma che s'ammetta solo l'ente dianoetico (2). Il relegare poi tra le falsità tutto ciò che i sensi somministrano è un dare nell'eccesso; poichè, qualora il giudizio della mente si limiti ad affermare i sensibili, esso dice il vero, e non è obbligato a dire che i sensi diano quel che non danno.

E che questa fosse la mente dell'Eleate si raccoglie considerando il suo ragionamento. « Tra l'essere, dice, e il non essere non c'è mezzo, l'essere è la verità, il non essere la falsità (3).

(1) Il titolo che assegnarono alla prima è τὰ πρὸς ἀλήθειαν ovvero περὶ τοῦ νοητοῦ; quello che alla seconda τὰ πρὸς δόξαν ossia περὶ τοῦ αἰσθητοῦ.

(2) Ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα,
μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμᾷν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
καὶ γλῶσσαν· κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα. vs. 53-57.

Tu vero ab hac quaerendi via mentem detine;
neve vulgaris te consuetudo cogat in vagam hancce viam,
attendere caecos oculos, et obtusas aures
vocemque; sed ratione judica vafram argumentationem
a me propositam.

(3) Εἰ δ' ἄγ', ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιος εἰσὶ νοῆσαι·
ἡ μὲν, ὅπως ἔστι τε καὶ οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
πειθοῦς ἐστι κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ·
ἡ δ', ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,

Ma qual è l'essere? Nulla di tutto ciò che scorre e fluisce come le cose che cadono sotto i sensi. Queste dunque sono false. Altrimenti converrebbe dire quel che hanno detto altri filosofi, che tali cose sono e non sono, sono identiche e diverse da sè, miste di essere e di non essere. Ma questo è contraddizione, chè tra l'essere e il nulla non c'è mezzo (1). Dunque di nuovo, tali cose sono fallaci apparenze ». Vedesi che Parmenide trovava ripugnare al carattere di ente la contingenza e la flussibilità, onde ammetteva l'essere dove stà il necessario (2). E quest'essere, che non può non essere, diceva afferrarsi colla sola mente, e

τὴν δή τοι φράζω παναπειθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν, (οὐ γὰρ ἀνυστόν),
οὔτε φράσαις.

Age vero, ego dicam, tu dicta teneto audiens,
quae solae sint quaerendi viae ad cognoscendum propositae:
altera, quod est neque potest non esse,
Suadae via est; veritas enim comitatur;
altera, quod non est et quod necesse est non esse, —
hanc vero tibi aio plane falsam esse viam:
nam non ens animo comprehendas (fieri enim nequit)
nec verbis eloquare. vs. 33-40.

(1) Κρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' ουκ εἶναι· τά τέ σε φράζεσθαι ἄνωγα·
πρῶτον τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιός εἶργε νόημα.
αὐτάρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
πλάζονθαι δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον· οἱ δὲ φορεῦνται
κωφοὶ ὅμως τυφλοί τὲ, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κ' οὐ ταὐτόν· πάντων δὲ παλίντροπος ἐστὶ κέλευθος.

Oportet, dicere ac cogitare esse ens: namque est ens,
nihil vero non est, quod te animo tenere jubeo.
Primum ab ista quaerendi via mentem abstrahe.
Deinde vero ab illa, qua mortales utique ignari
errant ambigui; haesitatio enim in eorum
cordibus jactat fluctuantem mentem; illi autem feruntur
surdique coecique, stupore obsessi, dementia secla,
quibus esse et non esse item aestimatur
et diversum: omnium quae hi probant contraria est via. vs. 43-51.

(2) Ὅπως ἔστι τε καὶ οὐκ ἔστι μὴ εἶναι.
Quod est neque potest non esse (vs. 35).

non co' sensi (1); e aggiungeva che il *pensare stesso* era l'essere, correndo dalla relazione essenziale, che passa tra l'essere e il pensare, alla loro immedesimazione.

780. Nè si rimedia col dire che il filosofo d'Elea parlava della verità metafisica e non della logica; la distinzione di due verità è una specie di logomachia. La verità è una sola, e si riferisce sempre al pensiero, e però non può mai non essere logica. Così ogni fatto anche sensibile è vero relativamente al pensiero, quando questo lo considera per quel che è; e se il pensiero lo prende per quel che non è, la falsità sta in questo appunto che il pensiero falsamente lo giudica, nè sta già nel fatto. E quand'anco i fatti sensibili neppur fossero apparenze, ma del tutto nulla, ancora non sarebbero falsi, altro essendo la falsità ed altro il nulla; e la falsità può riguardare il nulla come ogni altra cosa se il pensiero giudica che sia diversa da ciò che è.

Tuttavia l'essere è la verità*. Ma non si inferisce giustamente da questo, che il nulla sia la falsità, perchè, quando si dice: « l'essere è la verità », si parla dell'essere nella sua relazione essenziale col pensiero. E quando si parla del nulla, si esclude l'essere assolutamente, e però si prende in un modo diverso. Onde il significato di quest'espressione: « l'essere è la verità », si deve tradurre: « l'essere intuito dalla mente è la verità in quanto la mente confronta ad esso le cose e vede che tutte partecipano di lui ».

Ma se la mente giudica che partecipano di più o di meno dell'essere di quel che partecipino, in tal caso ella pronuncia il falso, non perchè le cose sieno false, ma perchè essa dà loro col suo giudizio quell'essere che non hanno, o toglie loro quell'essere che hanno. La verità dunque è una, ma, avendo due relazioni, l'una colle cose e l'altra colla mente, niente vieta che rispetto alla prima si chiami metafisica, rispetto all'altra chiamisi logica. Ma, se all'espressioni di verità metafisica e verità logica si sostituissero quelle di *rispetto metafisico* e *rispetto logico* della verità, s'eviterebbe l'equivoco. La falsità poi è tutta della mente che

(1) Κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηνυν ἔλεγχον

Sed ratione judica vafram argumentationem (vs. 56).

* *Ideolog.....*

nega il fatto, cioè la partecipazione o non partecipazione dell'essere propria della cosa di cui si tratta; onde è del tutto inesatta l'espressione di falsità metafisica.

Facilmente saremmo inclinati ad esprimere la falsità in questo modo: « la mente pronuncia il falso, quando il suo pronunciato non è conforme alla verità metafisica ». Ma con questa espressione verremmo di nuovo a separare la verità metafisica dalla logica, e a fare che quella come esemplare precedesse a questa. E ciò a torto, poichè quella verità metafisica, che si prende come ad esemplare della logica, chi ben la considera, è logica anch'essa. In fatti, ella si suol far consistere nella partecipazione che una data cosa ha dell'essere, il che è del tutto indipendente dalla mente. Ma si badi: posto che questo fatto della partecipazione, che una cosa ha dell'essere, si prenda per *esemplare e norma* a cui regolare il giudizio della mente, non s'ammette già una relazione colla mente? Come potrebbe la mente servirsi d'un esemplare e d'una norma, quando non l'avesse presente? Laonde, per questo appunto dicesi verità metafisica delle cose la partecipazione che fanno dell'essere, perchè questa partecipazione sta davanti alla mente per intuizione, o per qualunque altro modo di cognizione. Dunque anche l'essere partecipato dalle cose si può considerare *anoeticamente*, e allora sembra che quella partecipazione possa stare da sè, senza relazione con una mente; *e si può considerare* in una maniera più penetrativa e compiuta, cioè *dianoeticamente*, e allora si vede che l'essere partecipato dalle cose non istà da sè, ma involge una relazione essenziale con una mente; che anzi la stessa parola di partecipazione suppone un confronto tra il partecipante e il partecipato, e tutti i confronti fannosi nella mente.

Si replicherà che, anche posto che quella stessa verità la quale si dice metafisica involga una relazione colla mente, rimane questa distinta dalla verità logica, della quale è quasi norma ed esemplare. Rispondo, che nella prima apprensione delle cose non può cadere inganno, come riconobbero universalmente i filosofi, tra i quali è il maestro della scuola Aristotele, che escluse ogni possibilità d'inganno nella cognizione incomplessa de' semplici o degli indivisibili, come egli chiamolla. Se dunque questa cognizione si vuol chiamar vera d'una verità metafisica, ella è tale unica-

mente perchè rappresenta quel che rappresenta. E così non ci può essere falsità. Solo se a questa apprensione sopravvenisse il giudizio della riflessione e dicesse ch'ella rappresenta quello che non rappresenta, la falsità comincierebbe ad esserci; ma solo nella mente. Per le quali cose, se metafisica si vuol chiamare la *verità* di quella prima apprensione, e distinguerla dalla verità del giudizio che si fa su di essa, chiamando questa logica, non ci opporremo; ma si dovranno tener ferme due cose.

1.° Che anco quella prima verità che si attribuisce all'apprensione non consiste nelle cose, cioè nella loro partecipazione dell'essere, ma nell'apprensione della mente.

2.° Che in questa specie di verità che si vuol chiamare metafisica non v'ha, nè può avervi falsità; onde la falsità rimane del tutto logica.

Il che basta a farci conchiudere che il chiamar false le cose sensibili e fluenti, come fecero alcuni filosofi, è un'improprietà di parlare.

781. Ma noi concedemmo anche troppo, ammettendo che si possa chiamare verità metafisica la partecipazione che fanno le cose dell'essere appresa dalla mente, e non ancora giudicata; l'abbiamo fatto tuttavia con parole circospette. E nel vero, nasce qui facilmente un'illusione. Perchè si dice che la prima apprensione è vera e non può esser falsa? Onde si desume questa sentenza? — Se noi esaminiamo con qual processo il nostro pensiero sia tratto ad essa, troveremo facilmente che si suppone vera la prima apprensione, perchè corrisponde fedelmente alle cose stesse. Ma questa supposizione è falsa, onde noi abbiamo già detto avanti, che si può chiamar vera unicamente « perchè rappresenta quello che rappresenta ». E in fatti la prima apprensione delle cose non ci fa conoscere la natura intima delle cose, bensì la loro esistenza; e ciò perchè l'essere c'è dato nell'intuizione, e non può esser altro che quello che è. Ma ciò che noi apprendiamo per via dei sensi, piuttosto che la natura delle cose, ci fa conoscere degli effetti e de'segni che agenti diversi da noi producono in noi. Onde la prima apprensione è del tutto vera, non perchè corrisponda alle cose, ma perchè ci rappresenta quello che rappresenta. Anzi questa stessa questione: « se la prima apprensione delle cose corrisponda perfettamente alle cose », è già una que-

stione riflessa, non appartiene più alla prima apprensione, e però non più alla verità metafisica, s'ella in questa apprension si ripone, ma alla verità logica, cioè alla verità del giudizio, e non delle cose. Onde di nuovo, la verità metafisica, presa in questo senso della corrispondenza tra la prima operazione e le cose, è una verità logica, ossia è « la verità logica della prima apprensione ». — E in questo senso ci può avere anche la falsità. Poichè in fatti, se noi giudichiamo che gli oggetti appresi da noi sieno conformi in tutto alle cose, giudichiamo il falso; ma se giudichiamo che gli oggetti, non in quanto sono le cose, ma in quanto sono puramente oggetti, veramente sono e partecipano dell'essere, noi giudichiamo il vero. La verità metafisica dunque, volendosi conservare questo nome, si riduce unicamente alla partecipazione dell'essere degli oggetti della mente. E però di nuovo siamo nell'ordine dell'intelligenza, tanto perchè trattasi di oggetti della mente, qnanto perche trattasi di partecipazione dell'essere intuíto dalla mente; e quindi non ci ha una verità metafisica delle cose in quanto queste sono indipendenti dalla mente; ma si dee, tutto al più, restringere quest'espressione all'essere intuìto dalla mente, e agli oggetti che partecipano di quest'essere: e anco questa stessa verità non sarebbe, se non fosse, o, almeno, se non potesse essere dalla mente conosciuta. Poichè l'essere è verità in quanto s'applica a conoscere le cose apprese nel senso, e le cose conosciute sono vere in quanto partecipano di quell'essere pel quale sono conosciute.

782. Che cosa dunque fa il pensiero di que' filosofi che dicono essere false le cose sensibili e fluenti? Va argomentando da un paragone tra queste cose e l'essere, e dice, che esse mancano de'caratteri dell'essere, e però sono false. Ma, analizzandosi questa maniera di ragionare, vedesi che nel fondo la falsità da essi asserita è tutta logica; poichè è del pensiero, e non delle cose a cui essi l'attribuiscono. O queste non partecipano dell'essere, e in tal caso sono nulla; o ne partecipano. Se sono nulla, non possono essere nè vere nè false, chè il nulla non ha alcuna qualità; se poi non sono nulla, sono certamente vere, perchè partecipano dell'essere. In che modo dunque si chiamano false? Unicamente perchè si suppone, che gli uomini le prendano per quel che non sono, cioè per più di quello che sono, attribuendo

ad esse una maggiore partecipazione dell'essere che non abbiano. Ora in questo senso si possono certamente chiamar false; ma ciò che è veramente falso è il giudizio che ne fanno comunemente gli uomini; e però non si tratta d'una falsità metafisica, ma d'una falsità puramente logica. Il che rimane confermato da Parmenide stesso, il quale, ne' frammenti che ci rimangono del suo poema, inveisce contro « l'ignoranza de' mortali che si traviano nell' ambiguità » e aggiunge che « l'esitazione sbatte dentro a' loro cuori la mente che fluttua, e quelli sono sbalzati, sordi e ciechi e da stupore premuti, un mondo demente che stima un medesimo l'essere e il non essere e il diverso (1) ».

§ 6.

Dell'oggettività dell'essere in rispetto al modo anoetico e dianoetico di concepirlo.

783. Dal conoscersi dunque, che l'essere per la sua propria essenza è oggetto, si deduce, per necessaria conseguenza, ch'esso non è mai diviso da ogni mente, ma per la sua stessa essenza ha delle relazioni con una mente*.

Poichè l'essere oggetto, altro non esprime che la presenza dell'essere a una mente.

Ora, l'essere è presente alla mente tanto se lo concepisce *anoeticamente,* quanto se lo concepisce *dianoeticamente.* E però nell'uno e nell'altro modo è *oggetto;* ma nel primo modo l'oggettività è solo come *mezzo alla cognizione* e non come *cosa cognita,* e nel secondo modo l'oggettività stessa si comprende nella cosa cognita.

Da questo procede, che non si possa pensare cosa alcuna, in qualunque sia maniera, senza che, almeno nel primo modo, come mezzo del conoscere intervenga l'oggettività; il che pure conferma, che è essenziale all'essere l'essere oggetto, come gli è essenziale l'esser pensabile.

Introducono dunque un equivoco pernicioso molti tra' moderni filosofi (e quest'è uno de' fonti principali degli errori di cui è

(1) Vs. 43-51, recati in nota più sopra.
*( )

macchiata la filosofia hegeliana (1)), chiamando *verità oggettiva* quella che si riferisce unicamente alla *realità*.

(1) Hegel concepisce molto confusamente, e però anche falsamente, l'*oggettività*. Nella sua *Enciclopedia delle Scienze filosofiche* (§ 40 e segg.), dice che l'*oggettività* si usa in tre sensi. Ora, se si esaminano questi tre sensi accennati da Hegel, si trova che niuno di essi esprime il vero e semplice concetto dell'oggettività. Dice dunque che oggettività primieramente « significa ciò che esiste fuori di noi, per opposizione a quello che è puramente soggettivo e immaginario ». Ma noi vedremo quanto prima, che ciò che esiste fuori di noi, con che intende la realità esterna, non è punto nè poco oggetto, non è tale che gli convenga menomamente questa parola. Di poi dice, che nel linguaggio di Kant oggettività « significa ciò che c'è di universale e di necessario nella cognizione, per opposizione a ciò che c' è di particolare, di contingente e di soggettivo, a ciò che è sentito e percepito solamente secondo l'organizzazione del soggetto ». Questa significazione, esclusa da Hegel, è quella che più s'avvicina al vero; poichè in fatti l'oggetto è ciò che viene presentato e contrapposto alla mente dall'idea, e questo è necessario ed universale; ma queste due qualità non sono quelle che costituiscono l'oggettività, benchè tutto quello che è per sè oggetto ne sia fornito, prendendosi però la parola universalità in sensi diversi. Oltre di ciò, l'universalità e la necessità di Kant, come pure l'oggettività, non è che apparenza soggettiva anch'essa, onde è una falsa oggettività, che si distrugge con una riflessione critica: piuttosto dunque che una oggettività, è un bisticcio contradditorio del filosofo. « In fine, dice Hegel, la vera oggettività del pensiero è quella appunto che il Kant esclude, e che consiste in questo che i pensieri non sono solamente nostri pensieri, ma esprimono ciò che le cose sono in sè ». Questa significazione hegeliana dell'oggettività è la più falsa e confusa di tutte. In prima egli vi parla dell'oggettività del pensiero; ma il pensiero è un'attività soggettiva, e però non ha punto d'oggettività; conveniva però ad Hegel di dargliela, perchè la sua impresa è di confondere il soggettivo coll'oggettivo, il pensiero col suo oggetto, il reale coll'ideale. Di poi, la parola pensiero indica più atti dello spirito; è pensiero l'intuizione che ha un oggetto, è pensiero il giudizio che non ha un oggetto, ma predica qualche cosa d'un oggetto che gli è dato; onde la confusione è al sommo grado. Finalmente, dicendo che l'oggettività sta in questo che i nostri pensieri non sieno solo pensieri, ma esprimano ciò che le cose sono in sè, pare che vi possano essere de' pensieri, coi quali non si pensi cosa alcuna, e i quali tuttavia sieno pensieri, il che è un assurdo. Se poi si considera che cosa Hegel intenda per ciò che le cose sono in sè, spiccherà ancor più chiara la falsità della definizione, poichè, in ciò che le cose sono in sè, questo filosofo comprende anche la realità; onde vuole che abbiano la realità oggettiva quei pensieri che esprimono la realità. Eppure la realità (finita) non ha da far niente con ciò che è veramente oggetto; chè non è punto oggetto per se stessa. Nè qui Hegel si ferma; poichè, quando mi parla di un pensiero che

Questa maniera di parlare nasce da certe opinioni volgari che tali filosofi sottintendono ne' loro ragionamenti, senza espressamente significarle non che provarle; le quali non possono avere altro valore che quello de' pregiudizii. Sottintendono, a ragion d'esempio, questa proposizione: « realità equivale ad esistenza, ossia non c'è altro che il reale ».

784. Così, G. M. Bertini definisce la Filosofia « la scienza del reale » rendendo la parola *reale* un sinonimo di « qualche cosa (1) ». E nondimeno dice che « la Filosofia parte dal *concetto puro* del reale, e tutta consiste nella meditazione di questo concetto (2) », senza avvedersi, che altro è il *concetto del reale* ed altro *il reale*, e che, se queste non fossero due entità, non s'esprimerebbero con due parole. Chiama anche la filosofia: « la scienza della realità universale », e altrove chiama quel concetto di realità: « concetto di reale indeterminatissimo (3) ». Ma la realità non è mai universale, bensì universale è il suo concetto; non è mai indeterminata, riconoscendo l'autore stesso il principio: che « l'esistenza oggettiva del reale indeterminato è impossibile (4) »; benchè anche qui egli ricada nella espressione mal applicata di « esistenza oggettiva ». Di più, dice che la filosofia esamina le questioni « se il reale sia uno o molti, se finito o infinito, necessario o contingente, temporaneo od eterno », questioni tutte che appartengono al *concetto*, all'ordine

esprime il reale, usa la parola « esprime » non senza frode, intendendo egli che il pensiero produca di sè la realità stessa, come una sua evoluzione. Con che riesce bensì a materializzare il pensiero, ma a renderlo vero oggetto non mai.

(1) Lo stesso sig. Bertini non può in appresso esser costante in questa maniera di parlare, come quella che s'oppone alla ragione comune degli uomini che ha inventato il linguaggio. Quindi poco appresso dice, parlando dello scettico, che « egli deve di necessità o negare, o dubitare, od affermare la *realità* del qualche cosa (*Idea d'una Filosofia della vita;* Torino, 1850. T. I, f. 24), dove la realità è distinta dal qualche cosa, e si suppone un qualche cosa di cui si possa predicare e la realità e la non realità. Questo qualche cosa dunque è manifestamente l'ente che solo può essere reale od anche ideale, e perciò non è lo stesso il reale ed il qualche cosa.

(2) *Idea di una Filosofia della vita*. C. III e IV.

(3) Ivi, f. 27.

(4) Ivi, C. XII, f. 230.

ideale della realità, e non alla realità stessa separata dall'idea.

Di poi dice che « se qualche cosa si pensa, qualche cosa esiste », e ciò perchè « se il reale onninamente mutabile è in perpetuo flusso qual venne immaginato da Eraclito, sì l'apparenza illusoria, e sì ancora la verità falsificata dell'umano intendere sono pur sempre *qualche cosa* esistente in modo oggetgettivo ed assoluto (1) ». Dove è manifesto, che, dicendo queste cose a confutazione degli idealisti, egli prende per *qualche cosa* anche un oggetto puramente ideale, e così ristabilisce il vero senso della parola *oggetto*, che non riguarda solo il reale, ma anche l'ideale, anzi, come diremo in appresso, quest'ultimo in primo luogo. Ma, poichè al *qualche cosa* avea prima dato la denominazione di *reale*, perciò ora dà la denominazione di *concetto reale* a quel concetto « il quale implica l'esistenza del proprio oggetto ». Con che restringe di nuovo la parola oggetto a significare il *reale*.

Ma che cosa intende egli dunque per concetto *reale*? « Un concetto, il quale implica evidentemente l'esistenza del proprio oggetto ». E dice che tale è il concetto del qualche cosa, perchè tale concetto è qualche cosa egli stesso (2). E che il concetto sia qualche cosa non è a dubitarsi, ma è bensì a dubitarsi se il concetto sia qualche cosa d'*ideale*, o di *reale*, o sia talora l'uno, e talora l'altro. Ma poichè il concetto non è che un'idea, forz'è dire, che trattisi d'un qualche cosa ideale, e non reale. E in tal modo il sig. Bertini stesso, partendo, com'egli dice, *dal concetto di reale indeterminatissimo*, parte in fatti senza accorgersi, come noi, dall'idea dell'essere indeterminato, ossia dall'essere ideale, e non dall'essere *reale*, come egli suppone con abuso di parole.

Pure gli sforzi del signor Bertini per dar cominciamento sono inutili, poichè mettono in maggior evidenza l'impossibilità di un tale tentativo.

Vedasi come questo filosofo fu rovesciato nella contraddizione, confrontandosi ancora due luoghi del suo libro.

785. In uno di essi dice, che i concetti e i principii coi quali incomincia a ragionare, non li adopera come certi, ma come

(1) *Idea di una Filosofia della vita*. C. IV.
(2) Ivi, C. IV.

mere supposizioni, e che con essi arriverà a scoprire l'esistenza di Dio: quando poi sarà arrivato a questo essere reale infinito, allora avrà trovata la luce, colla quale vengono giustificati i principii ed i mezzi adoperati nel ragionare. Udiamo lui stesso.

L'uomo « possiede molti concetti e molti principii su cui ap- « poggiarsi, e secondo cui dirigersi nella sua meditazione. È ben « vero che di questi amminicoli egli non conosce ancora la le- « gittimità, nè l'attitudine a produrre un buon risultato; ma « avendo un punto saldo e indubitabile a cui applicarli, può « valersene, e tentare di giungere alla verità. Quand'egli sarà « giunto nel regno della verità, e vi si sarà riconosciuto, allora « si troveranno con ciò stesso verificati e legittimati i mezzi e « le vie che avrà tenuto per giungervi.

« Sottintendendo il principio che *l'esistenza oggettiva del reale* « *indeterminato* è impossibile; appoggiandosi al principio di con- « traddizione, e a tutti quegli altri, che vengono presupposti in « ogni ragionamento; valendosi del concetto di limite, dei con- « cetti di vita, di perfezione, di entità, d'intelligenza, d'attività, « d'amore, di libertà, ecc., lo spirito filosofante, per una serie « di riflessioni che superfluo sarebbe qui il ripetere, si rico- « nobbe fornito di un intuito immediato e immanente dell'In- « finito, della vita assoluta che è Dio. Pervenuto a questo « punto, egli si ritrovò nella regione della luce, della verità, « della certezza, e di qui potè riconoscere per veri e legittimi « i concetti, i principii, le riflessioni, che ve l'aveano condotto. « Nel principio del suo filosofare, egli si trova necessariamente « nel mondo *dell'opinione*, e questa può essere per lui tanto una « verità, quanto un'illusione. Ma dopo breve aggirarsi in questo « mondo, egli irrompe nel mondo della *scienza* e della verità, « e di qui giudica di sè stesso, de' suoi concetti, de'suoi prin- « cipii, e di tutto il suo processo anteriore (1) ».

E qui il Bertini vi fa egli stesso l'obbiezione, se in un tale processo non trovisi petizione di principio. « Come mai, dice, i « risultati che ne avete ottenuti potranno esser forniti di mag- « giore validità e certezza che le condizioni e i principii da cui « siete partito? E se questi *principii*, se le *facoltà intellettuali*

(1) *Idea di una Filosofia della vita*. C. XII.

« stesse vi erano sospette di fallacia, perchè non dovrà esten-
« dersi questo sospetto a tutti i loro prodotti? » A cui risponde, che i *principi* e le *facoltà intellettive* adoperate per arrivare alla realità di Dio sono *condizioni materiali*, come pel geometra che dimostra un teorema sono condizioni materiali le facoltà intellettuali, i sensi corporei, la realità e l'esattezza delle figure e degli stromenti, dalla legittimità de' quali individui non dipende l'efficacia delle dimostrazioni.

Ma egli confonde le *condizioni materiali* colle *condizioni formali;* e se non si trattasse che di facoltà intellettuali, di organi sensorii, di figure e di istrumenti corporei, certo che il discorso riguarderebbe condizioni materiali; ma in nessuna maniera si può dare questo nome alle idee e ai principii, del ragionamento, (al principio, per esempio, di contraddizione), dai quali si argomenta, e coll'uso de' quali egli stesso dimostra il reale infinito. Poichè io non posso credere all'esistenza del reale infinito, se prima non credo all'efficacia del principio di contraddizione e degli altri principii che vi adopero intorno.

786. Vogliamo ora riferire la bella similitudine, che adopera il signor Bertini per far intendere che le condizioni materiali della dimostrazione non hanno bisogno d'essere dimostrate avanti, ma possono assumersi anche come semplici apparenze, senza che la dimostrazione riesca men valida; vogliamo riferirla per dimostrare appunto, che, com'ella vale per le *condizioni materiali*, così nulla vale per le condizioni formali, che sono i principii del ragionare, a cui pure il sig. Bertini la applica. Ecco com'egli ragiona.

« Supponiamo che io dubiti dell'esistenza de' corpi, e che con-
« sideri le loro apparenze come mere illusioni soggettive, simili a
« quelle che si hanno nel sogno e nel delirio. In tale stato mi
« capita tra le mani un libro nel quale trovo una dimostrazione
« rigorosa e soddisfacente dell' esistenza dei corpi (supponendo,
« per un momento, che una tale dimostrazione sia possibile).
« Quelle pagine, que' caratteri sono per me nient' altro che illu-
« sioni; ma se a questa illusione io tengo dietro, se mi addentro
« nella lettura di quel libro, se seguito l' autore fino al termine
« della sua dimostrazione, il cui valore non dipende nè punto nè
« poco dalla realità del libro in cui trovasi scritta, giunto che io
« ne sia al fine, i corpi esterni, ed il libro stesso che ho tra le

« mani si saranno per me trasformati in altrettanti oggetti « reali (1) ».

È chiaro che il libro materiale e i segni de' caratteri co' quali è scritto sono condizioni materiali, le quali non fanno altro che eccitare e dirigere il pensiero a vedere la dimostrazione di cui si tratta. La materialità dunque del libro e i segni coloriti che contiene mi rimettono ai principii del ragionamento, coi quali dentro di me formo o intuisco la dimostrazione, e così il libro e la scrittura rimane una condizione materiale; ma i principii del ragionamento e il loro nesso non sono per questo condizioni materiali della dimostrazione, sono invece la stessa dimostrazione, sono i principii formali di cui questa risulta. Non è dunque applicabile la similitudine a provare che i principii del ragionamento sieno soltanto condizioni materiali, dalla veracità de' quali sia del tutto indipendente la verità della dimostrazione, com'è indipendente dalla materialità del libro.

E lo stesso sig. Bertini che in questo luogo tra le condizioni materiali pone « il principio di contraddizione, e tutti quelli altri che vengono presupposti in ogni ragionamento » in un altro luogo distingue i *principii logici* dalle *condizioni materiali* della dimostrazione, volendo però che unico principio logico sia l'idea dell' infinito. « Il principio logico, dice, da cui si deduce la realità dell'infinito, è « la sua idea, la quale evidentemente e immediatamente si rico- « nosce come identica alla sua realtà. Le condizioni materiali, « senza le quali questa deduzione, o, per meglio dire, riconosci- « mento non può esser fatto, sono: 1° l' esistenza di una mente « che intuisca l' infinito; 2° la mobilità di essa mente, ossia la « sua attitudine a progredire da ciò che ella pensa attualmente, « determinatamente e chiaramente a ciò che ella pensa solo in « modo intuitivo ed oscuro (2) ».

Ora, anche qui argomentando l'esistenza d'un reale infinito, egli parte da un'*idea*, e non da una *realità*. E prima d' arrivare alla dimostrazione del reale infinito, applica a quell'idea il principio di identità, e dice quell'idea essere evidentemente e immediatamente identica alla sua realità. Prima dunque di credere all'esistenza del

(1) *Idea di una Filosofia della vita.*
(2) Ivi, C. VI, f. 50.

reale, egli è obbligato a credere all'esistenza dell' idea, crede che questa sia qualche cosa, non sia un nulla. Di poi argomenta che, se quell'idea è qualche cosa, dev'esser reale, perchè vede, o crede di vedere, che sarebbe contradditorio che fosse l'idea del reale infinito, e non fosse il reale infinito: nell'ordine dunque del suo pensiero s'è frapposto il principio di contraddizione. Ora, che l'idea del reale infinito, il principio d'identità e il principio di contraddizione sieno puramente condizioni materiali da cui non dipenda la dimostrazione, questo no'l vorrà dire il sig. Bertini, poichè è cosa evidente (tanto evidente almeno quanto la sua dimostrazione), che o questa dimostrazione non ha forza, ovvero, se ha forza, riceve tutta la forza che ha da quei principii ideali da cui viene intessuta, o si sottintendano dal ragionatore, o s'esprimano con parole. Onde è costretto a contraddirsi, quando dice altrove, che il principio di contraddizione e tutti gli altri presupposti in ogni ragionamento ricevono la loro forza di provare dall'esistenza del reale infinito ch' essi stessi dimostrano, e il circolo vizioso è indubitabile. Laonde per più versi il sig. Bertini è obbligato, contro sua voglia, a cominciare il ragionamento dall' ordine ideale, e a creder prima alla veracità di questo, che all' esistenza d'un reale; anzi egli non crede all'esistenza di questo se non sulla fede dell' idea, e però egli stesso è obbligato a dire che « il principio logico da cui si deduce la realità dell'infinito è la sua idea ».

787. Ed è a osservarsi che il linguaggio stesso, che contiene il senso comune degli uomini, l'obbliga a confessare che la *realità dell'infinito* si deduce (il che è quanto dire che non è immediata rispetto alla mente nostra), e la deduzione se ne fa dalla sua *idea* come da un principio logico, il che innegabilmente è un distinguere la realità dello infinito dalla sua idea da cui si deduce; e queste due cose, idea e realità dell'infinito, il linguaggio le conserva distinte rispetto alla mente nostra, anche quando il sig. Bertini dice che l'idea dell'infinito « evidentemente e immediatamente si riconosce come identica alla sua realità »; poichè la mente non può riconoscere questa identità, se prima non ha pensato, in separato, quell' idea da una parte, e quella realità dall'altra; ove possa pensare queste due cose separate, ne segue che si possa dimandare quale delle due sia pensata prima dalla mente umana, e lo stesso sig. Bertini confessa indi-

rettamente che è pensata prima l'idea, perchè egli ci dà la realtà come dedotta da essa, e l'idea come principio della deduzione.

Tant'è vero ciò, che l'idea dell'infinito può esser pensata senza pensarsi la esistenza della realtà infinita, e l'esistenza di Dio ha bisogno di dimostrazione, laddove l'idea non n'ha bisogno, perchè nessuno la nega. Onde vi hanno bensì degli atei, che negano l'esistenza di Dio, ma non vi ha chi ne neghi l'idea: gli atei stessi non potrebbero negare l'esistenza reale dell'essere infinito, se non avendo e ammettendo d'avere l'idea di quel Dio che negano. Ed è notorio, anche senza ricorrere al fatto degli atei, che da tutta l'antichità si propose la questione, se l'idea dell'infinito implicasse l'esistenza reale dell'infinito; che de' grand' ingegni risposero affermando, come S. Anselmo, Cartesio ed altri, ma ingegni del pari potenti, come un S. Tommaso d'Aquino, han riposto negando. Ora il solo proporsi quella questione prova che la mente umana pensa in un modo separato e diverso l'idea di Dio, e l'esistenza reale di Dio; e il potersi risolvere la stessa questione in modi contrari n'è la conferma.

La mente umana dunque è condizionata a questi due modi di conoscere, l'intuizione che ha per termine l'idea, e il giudizio col quale afferma la realità. I modi dunque del conoscere sono diversi, gli atti dello spirito diversi. L'idea dunque, e la realità è conosciuta separatamente, e il loro ordine importa che si conosca prima quella e poi questa, perchè non si può pronunciare che esista una cosa di cui non si abbia idea.

È chiaro che, se nell'idea dell'infinito reale si contiene la realità, non vi si può contenere, che in un modo implicito e virtuale; e in tal caso si spiega come sia possibile quella questione. Se vi si contenesse esplicitamente, colla stessa evidenza con cui l'uomo s'accorge d'aver quell'idea s'accorgerebbe d'aver presente la realità divina, e niuno più negherebbe di percepirla, come niuno nega d'intuire l'idea, o di veder il sole. Ma poichè molti ciò negano (e noi siamo certo di questo numero, e crediamo che la nostra sia la dottrina comune), perciò il sig. Bertini esagera dicendo, che l'identità dell'idea e della realtà infinita si riconosce « evidentemente e immediatamente ».

788. Ma che non ci sia bisogno d'essere arrivati alla cognizione d'un reale infinito per avere un principio d'evidente certezza, e

che basti l'idea, onde procedono i principii logici dotati d'una evidente certezza, per la quale certezza appunto essi sono atti a darci una dimostrazione che esista un reale infinito, questo è un vero che, com' è negato direttamente dal sig. Bertini, così è da lui ammesso indirettamente e sottinteso quasi ad ogni pagina del suo libro. Chè senza di questo gli sarebbe impossibile ragionare, e anche dimostrare il suo principio, che l'idea dell' infinito involga l' esistenza della realità dell' infinito, e che, trovata questa realità, si è trovata la luce che dimostra il vero ed il certo; poichè nulla di questo sarebbe vero, se ciò che si trova nell'idea, e che si deduce dai principii ideali, non fosse verità.

Egli incomincia dall'idea del qualche cosa, « il quale concetto, dice, è qualche cosa esso stesso (1) ». Qui è da notarsi, che il concetto di qualche cosa è certamente qualche cosa esso stesso, ma è qualche cosa preso in un altro senso, poichè non è quel qualche cosa di cui è concetto; chè quando si dice: « concetto di qualche cosa », questo qualche cosa è un'entità indeterminata e perciò meramente ideale, laddove, quando si dice che il concetto stesso è qualche cosa, si parla d'un qualche cosa particolare e reale e perciò determinato, e quindi la parola qualche cosa cangia di significato.

C'è dunque qualche cosa di capzioso e di sofistico nelle parole che vengono appresso, dove il sig. Bertini dice « simili concetti, implicanti la realità del proprio oggetto, perchè sono essi medesimi il proprio oggetto considerato sotto un particolare rispetto (2) ». Poichè 1.° un concetto non è mai il proprio oggetto, ma bensì il concetto è l' oggetto istesso intuìto dalla mente, e questo ideale. La quale definizione vale per tutti i concetti, e non per soli quelli che il sig. Bertini chiama reali. 2.° Se per concetto s' intendesse l' intuizione stessa, e non l' oggetto ideale, tutti i concetti sarebbero reali, chè l'intuizione è sempre un atto reale; ma se per concetto s'intende l' oggetto intuìto, tutti i concetti sono egualmente ideali. 3.° È vero che alcuni concetti implicano una realità, ma quest'implicare una realità altro non vuol dire, se non che si può da essi argomentare ad

(1) *Idea di una Filosofia della vita*, c. IV, f. 25.
(2) Ivi, f. 25.

una realità, e però, per inferire da essi l'esistenza di questa realità, conviene passare per mezzo di una argomentazione, la quale non si può fare senza principii logici, onde non è vero che questa verità s' intuisca nel concetto immediatamente. 4.° La realità esistente, che si argomenta da un concetto, non è mai il concetto stesso, nè preso nel senso del concetto d'*intuizione*, nè preso nel senso d'oggetto. Non è la realità dell'intuizione, poichè l'intuizione non conosce se stessa, nè è il proprio oggetto, ma solo si conosce per via d' una riflessione. Non è l' oggetto, poichè l'oggetto è ideale, e però non è la realità che si argomenta da esso. E se si dice che l'oggetto sia reale, in tal caso convien distinguere la sua realità dalla sua idea. Ora, l'idea del reale, ella sola è il concetto, esista o non esista il reale. E se il reale esiste, non aggiunge nulla al suo concetto, e però non si conosce per via di concetto, ma per quell'altro modo che abbiamo detto, cioè per via di sensione, apprensione, affermazione, predicazione, ecc., modi di conoscere che suppongono il concetto della cosa reale, e che non costituiscono, nè aggiungono, nè detraggono punto al suo concetto. 5.° Allorchè il sig. Bertini dice che « il concetto di *qualche cosa* è *qualche cosa* esso stesso », prende questo secondo *qualche cosa* per un qualche cosa reale (con che fa vedere che per lui il concetto è l'*intuizione* del qualche cosa, non il qualche cosa come intuito). Ora, il qualche cosa intuito, appunto perchè è indeterminato, non è che ideale e quindi universalissimo. Il qualche cosa all' incontro del concetto è particolare, determinato, reale. Dunque il qualche cosa concetto sta nel concetto del qualche cosa, come il reale sta nell' ideale, il determinato nell' indeterminato, il particolare nell'universale, cioè ci sta come conoscibile, e nulla più. Onde, quando voi dite che il vostro concetto è qualche cosa di reale, l'esistenza reale di questo vostro concetto non potete mica indurla dal solo concetto del qualche cosa, ma dovete far intervenire la coscienza, la percezione immediata del vostro concetto. Perocchè, come sapete voi che esiste il vostro concetto? Lo potreste voi forse sapere, se aveste bensì il concetto del qualche cosa, ma vi mancasse poi la coscienza di questo concetto? E che cosa è la coscienza del vostro concetto, la quale ve ne attesta la realità, se non la percezione interna che ne fate? E come potreste percepire internamente il vostro

concetto, conoscere che esso è un'entità, un qualche cosa, e un qualche cosa reale, se non aveste prima l'idea dell'ente, e dell'entità in universale? Acciocchè dunque voi possiate arrivare alla cognizione del reale, vi è duopo di due cose, e non d'una sola. Cioè vi abbisogna: *a*) Il concetto dell'ente in universale, il quale è ideale, e, fino che vi resta solo, non potete dedurne altro che idealità. *b*) Il sentimento di voi stesso, e quindi del vostro atto di conoscere o d'intuire. Quando avete tutti e due questi mezzi di conoscere, allora che cosa fate voi? Domandate: che cosa è questo concetto da me sentito? E rispondete, che questo concetto è un particolare qualche cosa, una particolare entità, sentita cioè reale; e rispondete così, perchè già sapete avanti, che cosa è l'entità, ossia il qualche cosa in universale. Ora, quando voi dite: « questo concetto è un qualche cosa », fate un giudizio, asserite, affermate. Se non affermaste cosa alcuna, non sapreste mai che il vostro concetto sia un reale. Il reale dunque non si conosce, se non per via d'affermazione. Ma quest'affermazione non può aver luogo, se non preceda nella mente l'idea, cioè la notizia in universale, della cosa che si afferma sentita e quindi particolare. L'affermazione suppone l'oggetto, e pronuncia la realità di questo; l'affermazione dunque, facendosi astrazione dall'oggetto, ha bensì un termine *sentito*, ma non un termine *inteso*: questo le è dato poichè è l'idea, e questo oggetto datole, a cui s'aggiunge il termine sentito ed affermato, costituisce tutt'insieme la percezione intellettiva del reale. Il qualche cosa reale dunque, che è il concetto, non è l'oggetto del concetto di qualche cosa, ma è un sentimento di cui si predica l'oggetto, cioè quella essenza o entità che nel concetto s'intuisce. 6.° Non è dunque vero, che v'abbiano dei concetti che « sieno essi medesimi il proprio oggetto considerato sotto un particolare rispetto ». Poichè l'oggetto universale e indeterminato può considerarsi quanto si voglia sotto un particolare rispetto, e non diventerà mai, per questo solo, reale. E per vero, all'ideale si possono aggiungere quante determinazioni si vogliano, senza che per questo giammai reale divenga.

789. Se si cercano ora le cagioni, per le quali il sig. Bertini ricusa di riconoscere nell'essere ideale un principio di verità e di certezza, e crede che egli non si trovi se non nell'essere reale infinito, si vedrà facilmente che queste sono due pregiudizii

derivati a lui probabilmente dagli scritti di Vincenzo Gioberti.

1.° L'aver considerato l'essere ideale come qualche cosa di soggettivo, e, per ciò stesso, manchevole di quell'assolutezza che addimanda la verità. Questo si rileva dall' aver preso il concetto di qualche cosa unicamente sotto l'aspetto d'un atto dello spirito umano; e certo, in quant' egli è un atto, in tant' egli è *reale*. Laddove, se egli l'avesse preso come oggetto intuíto, si sarebbe accorto ancora, ch' egli è essenzialmente ideale. Ma poi non gli bastò; e, con altra incoerenza, parlò dell'oggetto del concetto, e anche questo volle che fosse oggetto reale, chiamandolo però *reale indeterminatissimo* (1), quasichè vi potesse essere un reale indeterminato. Ma dicendo poi egli stesso che « l'esistenza oggettiva del reale indeterminato è impossibile (2) », cade in una nuova logomachia, chè certamente un reale impossibile non è reale. Vedesi ancora ch' egli confonde l' oggetto ideale colle facoltà soggettive, riponendo tra le *condizioni materiali* della dimostrazione le facoltà dello spirito ad un tempo e i principii del ragionamento. Il che lo porta a quelle contraddizioni che abbiamo veduto. Giacchè la stessa esistenza dell' essere reale infinito è da lui argomentata da ciò che le semplici idee gli somministrano, onde crede a quell'esistenza, perchè crede alla veracità di queste.

E poi egli dice che « pervenuto a questo punto (in cui ha « conosciuto l'infinito reale), egli si ritrovò nella regione della « luce, della verità, della certezza; e di qui potè riconoscere « per veri e legittimi i concetti, i principii, le riflessioni, che « ve l'aveano condotto (3) ».

Ma è impossibile di credere che, solo dopo essersi dimostrato l' esistenza dell' infinito reale, siasi scoperto alla mente il principio della verità, quando, come dicevamo, non si pervenne a scoprirlo che partendo da un'idea e facendo intervenire nella dimostrazione principii ideali. E davvero, io domando se si trovi maggior evidenza in queste verità: « una cosa non può essere e non essere nello stesso tempo; due cose uguali

(1) *Idea di una Filosofia della vita*, f. 27.
(2) Ivi, f. 230.
(3) Ivi, f. 230.

ad una terza sono uguali tra di loro; due e due fanno quattro », che sono tutte verità ideali; ovvero in quest'altra: « nell'idea dell' infinito reale si contiene l' infinito reale ». Le prime non sono e non possono essere negate da nessun uomo; la seconda può essere ed è negata da molti. Se voi dite che partite dalla supposizione che quei principii ideali sieno veri, ma che questa supposizione non si converte in una certa verità, se non quando avete dimostrato che l'infinito reale esiste, io vi rispondo: che fino a tanto che voi dubitate di quei principii ideali, siete obbligato a dubitare di tutto, anche di questo, che l'infinito reale esista; poichè, se, a ragion d'esempio, è incerto per voi, che una cosa non possa essere e non essere nello stesso tempo, egli deve esservi incerto ugualmente, se l' idea non sia e sia nello stesso tempo, e del pari, se l'infinito reale non sia e sia nello stesso tempo. Onde dovete prima ammettere l' evidente certezza del principio di contraddizione, acciocchè possiate di poi ammettere l' esistenza dell' infinito reale, e non viceversa; chè la certezza di questa seconda verità è condizionata e preceduta dalla prima, e non è già la prima che sia dipendente dalla seconda.

2.° L'aver confuso il concetto della verità logica con quello della verità metafisica; chè esse non sono propriamente due verità, come abbiamo dimostrato di sopra, quando ogni verità si riduce sempre alla logica. Suppose dunque il sig. Bertini (è l'illusione di Hegel partecipata dal Gioberti), che la verità ci sia quando a un'idea corrisponde una realità, e che non si possano tener per vere quelle idee a cui non risponde una realità. E però vi parla di verità oggettiva, facendo sinonimo, come abbiam detto di sopra, l'oggettività colla realità. Ma la verità che cerca il pensiero umano è quella il cui contrario è la falsità, e tal verità risulta da tutte le idee, sia che ad esse corrisponda un reale, o no. In fatti, lo stesso signor Bertini dice che, quando si è trovato l'esistenza dell'infinito reale, allora si possono conoscere per veri e legittimi anche i concetti e i principii che prima si erano assunti come supposti, e ciò perchè, se fossero fallaci, s'ingannerebbe Iddio stesso, di cui abbiamo riconosciuta l'esistenza (1). Ma se tali concetti e principii non sono

(1) *Idea di una Filosofia della vita*, C. VII, f. 78.

punto fallaci per coloro che hanno già conosciuta l' esistenza di Dio, dunque sono veraci in se stessi, e in se stessi erano veraci anche prima che conoscessimo l' esistenza di Dio; se pure non si voglia dire che per un atto della volontà di Dio si sono resi veraci, non essendo tali per sè; il che non crediamo che il sig. Bertini direbbe mai. Ma, se sono veraci in sè stessi per la loro propria natura, e non per un atto della volontà divina, perchè non si potrà vedere in essi la loro veracità? E ci sarà bisogno di ricorrere alla santità di Dio che non ci vuol ingannare? Certo i principii ideali godono d'una perfetta semplicità, e però si rivelano tutti interi alla nostra mente; la nostra mente dunque li vede nella loro piena natura, e non ha bisogno di ricorrere ad altro per riconoscere che questa loro natura è tutta verità. E poi, molti di questi *concetti* non sono appieno realizzati quando riguardano cose finite. E alcuni non sono neppure al tutto realizzabili; come, a ragione d'esempio, il concetto d' uomo non s' esaurisce mai per quanti individui umani ci nascano. E tuttavia questo concetto apparisce come vero anche al sig. Bertini dopo essersi riconosciuta l'esistenza di Dio, quantunque non ci sia una realità che ad esso corrisponda, ma solo una realità che rimane infinitamente scarsa inverso alla sua capacità; realità che non cresce nè diminuisce per essersi o non essersi ancora riconosciuta l'esistenza di Dio.

790. In che dunque consiste la veracità delle idee e de' principi ideali?

Se io considerassi un' idea, o un concetto, e trovassi in essa o potessi dedur da essa l' esistenza d' un reale che in fatto non esiste, in tal caso quell'idea sarebbe fallace, poichè m' ingannerebbe. Ma le idee non producono mai quest'inganno; e però non sono mai fallaci; son sempre veritiere, o, per parlare più proprio, sono verità. Il sig. Bertini, a ragione d' esempio, dice, che la sola idea dell'infinito reale mostra nel suo seno la realità dell'infinito, e delle altre non è così: quindi vuole dedurre che l'idea dell' infinito reale è il principio della verità e della certezza, perchè sola ha la *verità oggettiva*, come egli la chiama. Ma come fa egli a sapere che le altre idee non mostrino in sè l'esistenza d'un reale ad esse corrispondente? Certo, considerando le idee stesse, queste gli dicono che non hanno necessariamente un reale corrispondente; dunque egli presta loro fede, dunque le riconosce

come veraci. Ammette dunque la loro veracità, e poi contraddicendosi le calunnia, come se fossero sospette ed avessero bisogno d'essere giustificate; si prevale d'una verità che esse stesse gli dicono, per rivocare, a dir così, in dubbio che dicano la verità. Se gli dicessero che il reale a loro corrispondente necessariamente esiste, e poi trovasse che questo non esiste, o che l'esistenza di questo è dubbiosa, allora ei potrebbe dichiararle o menzognere o incerte. Ma poichè gli dicono quello che è, ed egli crede loro, come poi dichiara ch' esse non danno una certa verità? E perchè crede all'idea dell'infinito reale, se non perchè, secondo lui, questa idea stessa glielo mostra nel suo seno? Se crede dunque in questa idea che afferma, o che gli dà motivo di affermare, deve credere anche alle altre che negano, o che gli danno motivo di negare, perchè può dire la verità tanto chi afferma quanto chi nega, consistendo la veracità in questo, che, quando altri afferma, sia ciò che afferma, e, quando altri nega, non sia ciò che nega. La questione del principio della verità e della certezza che s' agita cogli scettici riguarda unicamente questa maniera di verità, e non alcun' altra: non quella che si chiamò verità metafisica, e che si ripose nell'esistenza d'un reale corrispondente all'idea. Il reale è bensì necessario che esista, perchè ci sia la verità d' un giudizio che lo afferma, ma non perchè ci sia la verità d' un' idea che non lo afferma.

Che cosa è dunque che si può chiamare giustamente verità *oggettiva*? Non altro che la verità delle idee, esista o non esista il reale che ad esse corrisponde. Questa verità delle idee c'è sempre quando c'è un oggetto ideale davanti alla mente. E qual è il contrario di questa verità? L'impossibile, l'assurdo, poichè ogni volta che c' è contraddizione esplicita, od anche implicita, l' oggetto ideale non esiste davanti alla mente (1); e se l'uomo crede che esista, s'illude; e anche qui la falsità consiste nel suo giudizio, poichè giudica d'avere un oggetto davanti alla mente, quando veramente non l' ha, ha solo degli elementi contradditorii che possono costituire più oggetti, non mai un oggetto solo.

791. Ma il pregiudizio comune, e che c'importa più di combattere in questo capitolo, si è, che il reale sia il vero oggetto della mente,

(1) *Logica* . . . .

e non l'ideale. Poichè il vero è, che il solo ideale è per se stesso oggetto della mente; laddove il reale (fatta eccezione al reale divino, quando ci si rivelasse), non è, e non può essere per se stesso oggetto della mente, ma solo diventa oggetto di lei per mezzo dell'ideale, quando si pensa come un compimento non necessario di questo, e però si pensa in questo e per questo, ciò che costituisce la percezione intellettiva. Noi abbiamo dimostrato replicatamente tale verità. Ne riproduciamo qui brevemente la dimostrazione.

Conosco io che un reale veramente sussista, prima d'aver detto col mio pensiero che sussiste? — È evidente che no. — Dunque conosco la sussistenza con un giudizio, e non con una semplice idea. — Ma posso io giudicare che una cosa sussista, se non ho di essa alcuna notizia, alcuna idea? A ragione d'esempio, posso io affermare che sussiste un uomo, se non so menomamente che cosa sia uomo? — È pure evidente che no — Ma come conosco io la cosa di cui conosco la sussistenza, se non mediante l'idea? In che modo conosco che cosa sia uomo, se non mediante l'idea d'uomo? — Anche questo non si può negare — E tuttavia, coll'aver solamente l'idea d'uomo, non ne conosco ancor la sussistenza, per conoscer la quale ho bisogno di pronunziare il giudizio che sussiste la cosa di cui ho l'idea, che sussiste un uomo che è è il reale corrispondente all'idea che ho di uomo. Il perchè è manifesto che quell'uomo che penso nell'idea non è l'uomo reale, ma l'uomo ideale: l'uomo ideale, possibile, essenziale, in qualunque modo si voglia chiamare, è l'oggetto che debbo avere davanti alla mente, prima di pronunciarne la sussistenza. Indi consegue che, fino a tanto che ho davanti alla mente l'oggetto ideale e non più, io conosco l'essenza della cosa di cui si tratta, ma non ne conosco la sussistenza; chè non basta un tale oggetto, da sè solo, a farmela conoscere. Ma quando io pronunzio il giudizio sulla sussistenza, questo giudizio si riferisce all'oggetto precedentemente conosciuto nell'idea di cui prédico la sussistenza; e però questo giudizio che ha per suo termine la sussistenza non potrebbe esser fatto, se la mente non avesse prima l'oggetto intorno a cui si fa. L'oggetto dunque è dato nell'idea, ed è l'essenza della cosa. Il giudizio poi, che prédica di esso la sussistenza, non crea punto l'oggetto, ma lo presuppone davanti a sè. La sussistenza adunque, ossia la realità, non

è l'oggetto, ma quello che si prédica dell'oggetto, e, predicandosi dell'oggetto, diventa oggetto anch'esso, e così s'intende, cioè si percepisce intellettivamente come compimento dell'oggetto. Il giudizio adunque, col quale si pronuncia e si conosce il reale (e questo giudizio dicesi percezione intellettiva), non fa altro che presentare alla mente la sussistenza nell'oggetto precedente, come attributo, predicato, compimento di questo, colla quale operazione essa diventa conoscibile, perchè diventa appartenenza dell'oggetto che è conoscibile per sè. Laonde, prima che la sussistenza davanti alla mente apparisca come l'essenza che si continua e si compie nella sua realizzazione (la quale essenza è l'oggetto dato nell'idea), essa non è intelligibile, benchè possa esser appresa nel sentimento.

Si muoverà qui una difficoltà : se voi dite che la mente congiunge la sussistenza all'essenza, dunque supponete che la mente conosca la sussistenza prima d'unirla all'essenza, onde anche la sussistenza dev'essere oggetto della mente, altrimenti non potrebbe unirla all'essenza —. Una tale difficoltà non ha alcuna forza, se si esamina attentamente; poichè la questione è tutta nel vedere come lo spirito umano arrivi a conoscere la sussistenza. Se per conoscerla c'è bisogno di una operazione della mente più o meno lunga (e che ci sia bisogno l'abbiamo dimostrato), egli è certo che, prima che quest'operazione sia compita, la sussistenza non può essere ancora conosciuta. Onde niente ripugna che lo spirito umano, prima di conoscere la sussistenza, abbia certe altre forze che operino intorno a lei non conosciuta, ma solo appresa sensibilmente, e che l'effetto ultimo di queste naturali operazioni, che precedono la conoscenza, sia la conoscenza stessa. Quest'è appunto quello che supponeva anche Aristotele quando introduceva il suo intelletto agente, come una potenza che rendeva i suoi fantasmi intelligibili colle due operazioni dell'illuminazione e dell'astrazione (1). Egli è chiaro che, quando quest'intelletto operava sui fantasmi, non aveva ancor finite queste sue operazioni, non poteva ancora conoscerle, perchè la conoscenza dovea essere l'ultimo effetto di tali operazioni; e pure niuno trovò strano che ci fosse una virtù dell'anima, che operasse sui fantasmi non conosciuti,

(1) V. *Nuovo Saggio*, Sez. V, P. II, C. III, Art. II, osservazione 1ª.

e che, operando, gli rendesse conosciuti. Anzi questo deve avvenire in ogni sistema; poichè, se per conoscere una cosa ci vogliono degli atti, la conoscenza non c' è finchè questi atti non sieno prodotti; eppure questi atti si fanno naturalmente, e quasi di segreto e per una via oscura conducono l'anima alla luce. Non è già che manchi mai una luce conduttrice di queste operazioni, chè c'è luce nell'essenza che s'intuisce nell'idea, e nel seno dell'essenza è implicita la realità possibile. Onde, tosto che questa è presentata all'anima, unita all'essenza, l'anima riconosce la realità esplicitamente, come una manifestazioue di ciò che prima giaceva implicito nell'oggetto ideale.

792. Conchiudiamo dunque:

1° Non si dà altro oggetto per sè, che l'essere ideale, o l'essenza.

2° La sussistenza, ossia il reale, non è oggetto per sè (fatta sempre eccezione al reale *divino* di cui qui non vogliamo parlare), e però non è per sè intelligibile.

3° Il reale, per divenire intelligibile, ha bisogno che sia presentato alla mente in unione e in dipendenza dell'oggetto, cioè dell'essenza che s'intuisce nell'idea, come compimento e attuazione di quest'essenza.

4° L'espressione « verità oggettiva » è impropria e falsa, se si adopera per esprimere che di contro all'idea esiste il suo reale corrispondente. È un'espressione che non può significar altro, se non la verità dell'oggetto; e l'oggetto della mente è l'essenza, che è quanto dire, l'essere ideale. Onde la verità dell'oggetto significa che egli è vero oggetto della mente, ossia che non ha in sè contraddizione, giacchè tutto ciò che non ha in sè contraddizione è oggetto della mente.

5° La questione: « se esiste un reale », non si deve confondere colla questione intorno al principio della verità e della certezza; questa è una questione più generale, quando l'altra è una questione d'applicazione. Quando si ha il principio della verità e della certezza, che si trova nell'idea, allora si può discendere alla questione « se ci sia un reale », e non viceversa; perchè il reale ha bisogno d'esser conosciuto con un giudizio, e un giudizio non può farsi senza le idee: onde in queste sta la prima verità per l'uomo, dalla quale dipendono logicamente tutte le altre.

§ 7.

Di ciò che si conosce d'implicito nell'essere intuito, e del ragionamento deontologico.

793. Chi mai mette in dubbio, che le conseguenze sieno virtualmente contenute ne' principii ? O che gli atti sieno potenzialmente contenuti nella potenza? O che una formola algebrica, a ragion d'esempio, non abbia la virtù d'esprimere tutte le relazioni de' numeri che si possono sostituire alle lettere? Ma quanto questo fatto ideologico delle *implicitità* de' concetti l'uno nell'altro è indubitabile al senso comune, altrettanto, tostochè ci cade sopra la riflessione filosofica, compare misterioso e inestricabile a tale, che molti, per disperazione di spiegarlo, s'appresero al partito assai comodo di negarlo.

Noi non vogliamo e non possiamo mai negare i fatti per quanto oscuri possano parere, disposti a tentarne la spiegazione e, non riuscendoci, a confessare di buon animo la nostra ignoranza.

Abbiamo dunque riconosciuto senza esitazione, che l'essenza dell'essere, nota a noi per natura, ha una *relazione* colla mente, di maniera che non si potrebbe dare l'essenza dell'essere senza che ci fosse una mente che la intuisce; e ciò, perchè l'essenza per sè sola, ricisa da ogni altra considerazione e determinazione, non afferma e non nega nulla di sussistente, non è che l'essere *nella sua possibilità,* e l'essere nella sua possibilità è l'essere in quant'è puramente inteso, ossia in quant'è presente a una mente.

E che l'essere abbia quest'atto col quale dimora in una mente, egli è un fatto primo che non ha nulla avanti di sè, perchè avanti l'essere non c'è nulla; e mi compiaccio al vedere che il signor Bertini l'abbia riconosciuto. È vero che il signor Bertini, annunziando questo fatto, crede di parlare dell'ente infinito reale; ma poichè questo infinito reale lo deduce dall'idea, egli presuppone prima l'idea. Sia pure che in questa stessa egli creda d'intuire il reale; ma anche con questo parlare già distingue l'idea dall'infinito reale che egli intuisce nell'idea.

« L'Infinito che mi è presente non può essere un infinito fallace, « cioè *solo apparente,* poichè egli mi apparisce in quanto è; *egli « è a me* in *quanto è in sè*. Questa formola, che pare contraddit-

« toria, esprime il fatto primitivo dell'intelligenza, e ne mostra in « pari tempo l'infallibilità.

« Un tal fatto è certamente difficilissimo a concepire; come « mai l'Ente può essere percepito nel suo essere assoluto dalla « mia mente? *Esser percepito dalla mia mente* vuol dire *esistere* « *alla mia mente*, cioè *avere un'esistenza relativa alla mia mente.* « La proposizione adunque colla quale si afferma, che l'*Ente* « *viene percepito nel suo essere assoluto dalla mente umana*, si può « tradurre in quest'altra: *l'esistenza assoluta ed in sè dell'Ente è* « *identica colla sua esistenza relativa alla mente umana*. Come « sfuggire a questa contraddizione? Confesso la mia ignoranza, « ma questa non è per me una ragione di negare il fatto della « percezione intellettuale dell'Ente, ed in generale degli enti « reali, la quale consiste appunto essenzialmente nell'apprendere « le cose nel loro essere. Questa contraddizione è la secreta « sorgente di tutte le difficoltà che i filosofi incontrarono nello « spiegare la conoscenza che l'uomo ha delle cose da lui diverse, « e specialmente delle cose esterne (1) ».

Il fatto riconosciuto con queste parole non appartiene certamente all' infinito reale, quando si parla della mente umana, appunto perchè è « il fatto primitivo dell'intelligenza » come lo chiama il signor Bertini. La cognizione dell'esistenza d'un reale infinito non è il fatto primitivo, perchè niuno sa che esista una cosa reale, se prima non la giudica sussistente, e non non può giudicarla sussistente, se prima non ne ha l' idea, e non può aver l'idea d'una cosa determinata, qual è Iddio, se prima non sa che cosa sia essere, il che è quanto dire, se non abbia notizia dell'essenza dell'essere.

La cognizione dunque dell'essenza dell'essere, senza determinazioni, è il *fatto primitivo*, e rispetto a questo fatto vale la formola: « l'essere è alla mente in quanto è essere puro, cioè senza la mente », formola che equivale a quella del sig. Bertini: « l'essere è a me in quanto è in sè ». Ma in tali formole non è contraddizione alcuna. *L'avere un'esistenza relativa alla mente*, e l'avere un'esistenza *assoluta ed in sè*, non sono formole contraddittorie, come le stima il sig. Bertini, nè da esse può cavarsi

(1) *Idea d'una Filosofia della vita*, C. XII, f. 235.

la duplicità dell'essere stesso; dimostrano invece, che « l'essere uno e identico ha due forme necessarie alla sua essenza, nella prima delle quali egli è alle menti, nella seconda è assolutamente in se stesso, indipendentemente dalla mente » (1). Onde l'identità sta nell'essere, e la diversità nelle determinazioni.

795. Ma si dee qui rimuovere un equivoco: si dee distinguere l'esistenza assoluta e in sè dell'essere, secondo due modi di concepirla e di pensarla. Poichè questa stessa esistenza assoluta ed in sè si può pensare anoeticamente, che è un modo imperfetto, e ancora dianoeticamente.

In fatti l'intuito naturale vede l'essere in sè, perchè non comprende la mente che lo intuisce; e quindi l'essere, così intuìto, non mostra all'intuizione la relazione essenziale che egli ha colla mente. Ma la riflessione sopravveniente s'accorge che l'essere intuìto ha una relazione essenziale colla mente, cioè che non sarebbe se non fosse una mente alla quale fosse presente. Questa presenzialità nondimeno dell'essere alla mente non toglie che la mente non lo veda in sè per via d'intuizione, onde giustamente si *deduce* (e in nessun modo s'*intuisce*) che, appunto perchè quell'essere si mostra all'intuizione come assolutamente esente, dee avere più di ciò che apparisce all'intuizione, dee aver ciò che gli è necessario per sussistere; giacchè, essendoci di necessità un'appartenenza della sussistenza, che apparisce, consegue che ci sia tutta la sussistenza che si occulta.

Rispetto dunque all'intuizione, l'essere apparisce essente in sè, essente assolutamente (modo anoetico di concepirlo). Rispetto

(1) L'essere indipendentemente dalla mente significa o *la forma della sussistenza*, o qualche cosa che appartiene alla *sussistenza*. Appartenenza della sussistenza è tutto ciò che la mente astrae dalla sussistenza, e lo considera come un suo elemento; per esempio, « il subbietto astratto » è una appartenenza della sussistenza. Perciò l'espressione « essere in sè » ha due significati, perchè dice « essere in sè » ciò che sussiste, e anche ciò che è astratto dall'essere che sussiste in quanto sussiste. — La mente poi può considerare l'essere in sè, perchè può considerarlo in quanto è indipendentemente da lei. L'essenza dunque dell'essere ha due forme: 1° coll'una è *necessariamente* nella mente; 2° coll'altra è indipendentemente dalla mente; ma *può* esser, anche con questa seconda, presente alla mente, mediante la prima.

poi alla riflessione che sopravviene, egli si porge, è vero, come un'*apparente contraddizione*; poichè:

1° L'essere, che appariva all'intuizione come essente assolutamente, involge una relazione essenziale ad una mente, cioè una relazione d'oggettività, benchè questa relazione resti nascosta all'intuizione.

2° Questa relazione colla mente, lungi dal renderlo soggettivo, quasi un prodotto della mente o una modificazione di questa, è anzi quella che lo fa conoscere assolutamente essente.

3° Tuttavia l'essere, quale apparisce all'intuizione, come pura essenza di essere, manca di determinazione, e in questa forma non può esser essente in sè, che è quanto dire, non può avere una subiettività e attività propria, affatto distinta da quella della mente che l'intuisce.

L'apparente contraddizione dunque sta in questo, che l'essere apparisce all'intuizione come essente in un modo assoluto, e la riflessione sopravveniente giudica, che quest'essere non può sussistere in sè (subiettivamente), ma solo nella mente che lo intuisce, perchè indeterminato.

Non havvi dunque contraddizione apparente in questo, ch'esso abbia un'esistenza relativa alla mente e una esistenza in sè, le quali sieno identiche; poichè anzi il conoscere sta appunto in ciò, che la mente conosca l'ente in sè, onde la relazione d'oggettività che ha l'essere colla mente non è altro, se non la stessa cognizione dell'esistere in sè ed assolutamente, ma veduta nell'oggetto. Havvi all'incontro contraddizione in questo, che, mentre l'uomo per intuizione conosce che l'essere è in sè ed assolutamente (e ciò per necessità, chè altramente non sarebbe essere), tuttavia non trovi poi nell'essere puramente intuìto le condizioni necessarie di questa esistenza in sè ed assoluta con subiettività ed attività propria.

Ora, come si riempie questa lacuna? Come si concilia la verità di queste due apprensioni della mente: 1° l'essere intuìto è assolutamente: 2° l'essere intuìto non può essere assolutamente coll'esistenza e attività subiettiva, perchè indeterminato?

L'una e l'altra di queste due proposizioni non si può negare. Il ragionamento le concilia dicendo, che, quantunque nell'essere intuìto come essente in modo assoluto sia vero che mancano le con-

dizioni per le quali egli abbia un'assoluta esistenza subiettiva ed attiva, tuttavia queste non sono escluse e negate, e però ci devono essere occulte, e dee riputarsi l'intuizione una facoltà limitata che non apprende tutto ciò che ci ha nell'essere; perchè, supposte queste condizioni, quanto depone a noi l'intuizione rimane pienamente conciliato con quanto depone a noi la riflessione ripiegata sullo stesso essere intuìto.

796. Se si considera questa maniera di ragionamento, con cui abbiamo provato *a priori* l'esistenza di Dio (chè la dimostrazione da noi data nell'*Ideologia* è questa stessa in altre parole (1)), vedesi che con esso si va da quello che è a quello che deve necessariamente essere, e però che esso appartiene ad una specie di *ragionamento deontologico*. Questo ragionare deontologico prende un campo immenso nelle scienze, e però è prezzo dell'opera, che ne dichiariamo qui la natura e l'efficacia, dimostrando com'esso si fondi appunto su ciò che v'ha di virtuale nelle nostre cognizioni, e che è una facoltà del pensiero che arriva a rendere attualmente conoscibile, almeno in parte, quello che è da noi conosciuto virtualmente e implicitamente.

Si avverta che altro è il conoscere che una cosa assolutamente è, ed altro è il conoscere le condizioni della sua assoluta esistenza. Nell'intuizione primitiva l'uomo conosce che l'essere è, per la sua stessa essenza, ma non conosce punto le condizioni di questa esistenza. Sopravvenendo la riflessione, ella scopre alcune di quelle condizioni, e argomenta, come dicemmo, così: « l'essere assolutamente è: ma non sarebbe senza queste

(1) Ideologia, Sez. VII, c. VII. — La dimostrazione dell'esistenza di Dio *a priori*, da noi data come un corollario dell'Ideologia, parve nuova ad alcuno. Nientedimeno il fondo di quella dimostrazione è il pensiero di tutta l'antichità, è un pensiero naturale all'uomo. Nelle idee fu ravvisato sempre qualche cosa di divino; e poichè le idee non mancano mai nell'uomo, indi vien la facilità che ha l'uomo di ascendere quasi per istinto al pensiero di Dio. Platone attribuisce appunto all'elemento divino che è nell'uomo, cioè all'idea, l'esser l'uomo costretto a confessare che ci sono gli Dei, la divinità. *Quod Deos esse fateris*, dice nel L. X *De Legibus*, p. 899, *Vir eximie, in causa est, cognata quaedam cum Deo natura, et ad rem tibi insitam ingenitamque colendam impellit, et sane efficit, ut illam esse arbitreris.* Ὦ ἄριστε δή, φῶμεν, ὅτι μὲν ἡγῇ θεούς, συγγένειά τις ἴσως σε θεία πρὸς τὸ ξύμφυτον ἄγει τιμᾶν καὶ νομίζειν εἶναι.

condizioni: dunque anche queste condizioni sono». Quello che importa qui d'investigare si è, come la riflessione trovi queste condizioni necessarie all'assoluta esistenza dell'essere veduto nell'intuizione.

797. Queste condizioni non son vedute nè dall'intuizione, nè dalla riflessione; ma sono argomentate; il che è ben diverso. Non si conosce immediatamente che sieno; ma s'intende che devono essere, e però si conchiude che sono.

Ecco dunque tutto spiegato il secreto ragionamento della riflessione. L'essere intuìto dalla mente umana ha una essenziale relazione con questa mente, ed è evidente che questa mente non è l'essere intuìto, come l'essere intuìto non è questa mente. Perocchè l'essere intuìto è indeterminato, e la mente è determinata, l'essere intuìto è oggetto, e la mente è subietto ecc., onde la mente sa per l'intima sua coscienza di non esser l'essere cui intuisce, ma di essere la intuente. Ora, se l'essere intuìto non avesse altra esistenza fuor quella per la quale è alla mente umana, egli non sarebbe essere assolutamente quale appare all'intuito. Ma poichè l'ente è e non può non essere, dunque dee avere un'esistenza subiettiva, e non solamente relativa alla mente umana. Nello stesso tempo però si vede che l'esistenza assoluta non contraddice punto all'esistenza relativa d'una mente. Poichè è anzi per la relazione alla mente, che si conosce l'esistenza assoluta dell'ente. Dunque l'esistenza relativa a una mente, lungi dal distruggere l'esistenza assoluta, è quella che la stabilisce, la testifica, la rende conoscibile. Questo vale per una mente; ma non vale propriamente per la mente umana; poichè la mente umana è diversa e contrapposta all'essere intuìto; e poi essa è particolare e contingente, laddove l'essere intuìto è universale e necessario ed eterno. Dunque ci ha da essere una relazione dell'essere con una mente che non sia diversa dall'essere stesso, e che non sia l'umana, ma necessaria ed eterna come l'essere. L'essere dunque 1° dee avere un'esistenza indipendente dalla mente umana e da ogni mente separata da lui, e però deve essere anche reale, e non solamente ideale come apparisce alla mente umana; 2° quest'essere reale, che assolutamente è, dee essere *intelligente*, e non solamente intelligibile, benchè tutto ciò rimanga nascosto all'intuito e alla percezione immediata dell'uomo.

Partendo adunque dall'essere che *assolutamente* è, si giunge col ragionamento *all'essere assoluto* (1).

Ora, questo passaggio, che fa la mente ragionatrice dall'essere che *assolutamente è* all'essere assoluto, non si potrebbe fare, se nell'essere che assolutamente è, qual è dato nell'intuito, non fossero virtualmente contenuti i fondamenti di questo ragionamento, che sono, a così dire, il punto d'appoggio, sul quale premendo il piede, la mente si slancia in ciò che non intuisce e non percepisce, trovandolo quasi a modo d'una naturale divinazione.

Questo punto d'appoggio è dato nell'essere intuìto, e virtualmente in lui si conosce, per questo, che « quando si conosce l'essere, si conosce ad un tempo il non essere, e si conosce altresì che questo viene escluso da quello: onde, quante volte si trova una cosa che è contraddittoria all'essere conosciuto, non si può pensare che questa sia insieme con esso: ciò che è il principio di contraddizione». Tostochè adunque la mente conosca per intuizione l'essere, ella, con questa stessa cognizione, virtualmente esclude tutto ciò che contraddice a quell'essere; chè ella non potrebbe ammettere questo elemento contraddittorio, senza negare l'essere intuìto; e dacchè negarlo non può perchè le sta presente colla massima evidenza, nega quello che gli si oppone. Condotta da questo principio necessario, ella nega, che l'essere abbia un'esistenza solo relativa alla mente umana, come cosa contraddittoria a quell'essere che ella intuisce come essente in un modo assoluto; e quindi argomenta quella realità dell'essere ch'ella non intuisce, nè percepisce. Il principio di contraddizione adunque, inchiuso virtualmente nell'essere, è il punto sul quale s'appoggia per argomentare la realità dell'essere assoluto, come condizione necessaria dell'essere ideale.

Al modo stesso, avendo la riflessione conosciuto, che l'essere intuìto ha un'oggettività essenziale e quindi una relazione essenziale con una mente, e che per questa relazione l'essere è conoscibile come essente in un modo assoluto, e in pari tempo bene intendendo che questa relazione non potrebbe essere es-

(1) La differenza tra l'*essere assoluto, e quello che assolutamente è*, è simile a quella che abbiamo posta tra *il bene assoluto*, e *ciò che ha* l'*assoluta nozione di bene*, nei *Principii della Scienza morale*, C. III art. VII.

senziale all'essere, non potrebbe stare, senza una mente intrinseca all'essere stesso e come lui eterna, conclude, che nell'essere stesso, in quanto è reale e, come tale, nascosto all'apprensione immediata della mente umana, dee trovarsi una mente, e che questa mente non può esser l'umana, nè alcun'altra che sia diversa dall'essere intuìto, o che sia finita e contingente. Perviene dunque a conoscere che l'essere essenziale è necessariamente intelligente, perchè questa è una condizione necessaria acciocchè sia l'essere ideale intuìto immediatamente e però innegabile, di maniera che, se si ammettesse l'essere ideale, che non ammettere non si può, e si negasse o la sua realità o la sua intelligenza, si cadrebbe in una contraddizione, perocchè non sarebbe più vero che l'essere sia assolutamente, come si vede nell'intuito.

798. Dunque nell'essere ideale dell'intuito si contengono implicitamente le sue condizioni; e queste condizioni si devono ammettere, come si ammette lo stesso essere ideale. Queste condizioni non si conoscono distinte coll'intuito; ma la riflessione è quella che le rende esplicite e distinte; ed ella arriva a questo, analizzando ciò che nell'essere ideale si contiene, ed escludendo tutto ciò che a lui contraddice, come le due proposizioni: 1° che egli fosse soltanto alla mente umana; 2° che egli fosse senza una relazione essenziale con una mente. Se queste due proposizioni sono false, dunque le contraddittorie sono vere. Così la mente trova, che l'*essere assoluto* è necessario che sia, acciocchè sia assolutamente l'essere, il che appare nell'intuito.

È dato dunque l'essere nell'intuizione. Tutto ciò che è contraddittorio a questo essere, è falso. Tutto ciò che è contraddittorio a ciò che è contraddittorio a questo essere, è vero. Questi sono i due principii de'quali si serve la ragione per passare dalla cognizione dell'essere intuìto alla cognizione d'altro che non è nell'essere intuìto. Ma questa cognizione d'altro che non è nell'essere intuìto si dice che è contenuta in lui *implicitamente, virtualmente* e *potenzialmente,* poichè da lui si trae coll'uso di que'due principii. E que'due principii stessi la riflessione trova impliciti nell'essere intuìto. Poichè l'essere non può non essere, chè sarebbe contraddizione; e la contraddizione non è nell'essere intuìto, poichè la contraddizione non può essere pensata, nè può

al tutto essere. E però, se l'essere intuìto è necessario, ciò che a lui è contraddittorio è falso per la stessa ragione; e ancora, per la stessa ragione, è vero ciò che è contraddittorio a ciò ch'è contraddittorio all'essere; è sempre la luce dell'essere, che guida la mente in questo ragionamento: la mente legge tutto ciò nell'essere.

Ora però si ponga attenzione: se l'essere intuìto, su cui rifletto colla mente, mi conduce 1° a negar ciò che ad esso ripugna, e ad affermar quello che ripugna a ciò che ad esso ripugna, se mi conduce di conseguente a pronunziare molte negazioni e molte affermazioni di cose che non cadono nell'intuìzione, e questo, perchè ripugnano o convengono all'essere intuìto medesimo, conviene concludere:

1° Che nell'essere, oggetto dell'intuizione naturale, non si contiene tutto ciò che si appartiene all' essere; chè altrimenti tutto a noi sarebbe attualmente conosciuto.

2° Che dall'essere, che conosciamo coll'intuizione, possiamo passare a conoscere altre cose appartenenti all'essere; perchè, col conoscer quell'essere, conosciamo pure se altre cose gli appartengano o ripugnino.

E questo appunto significa quello che dicevamo: che nell'essere intuìto per natura dall'uomo ci han delle cognizioni in un modo virtuale ed implicito.

Ci ha di più: queste cognizioni, che si traggono dall'essere e che quindi sono in lui virtualmente comprese, costituiscono tutto lo sviluppo della cognizione umana. Di maniera che la facoltà dell'umana ragione in fine non è altro, se non « la facoltà di completare l'intuìzione primitiva », ossia « la facoltà di conoscere quello che appartiene all'essere, e che tuttavia non è dato nell'intuizione ».

799. Ma questa distinzione tra l'essere che è dato nell'intuizione, e quello che manca a quest'essere e che tuttavia si arriva a conoscere coll'uso che fa la mente dell'essere intuìto (onde si deduce che in questo virtualmente si contiene), dee venir da noi più diligentemente trattata.

È dunque primieramente da ammettersi come evidente questa proposizione: che qualunque cosa si conosca è sempre *essere* (poichè non v'ha nulla che non appartenga all'essere, se è qualche

cosa), e che il nulla e le negazioni si conoscono ancora coll'essere, e con un'operazione dello spirito che è la negazione dell'essere.

In secondo luogo è pure (come risulta da ciò che abbiamo detto) da ammettersi: che l'essere dell'intuizione apparisce ad essa uno e semplicissimo, di modo che l'intuizione non vi distingue alcuna pluralità; ma che, allorquando la riflessione va cercando che cosa ripugni a quell'essere, allora trova molte cose che a lui ripugnano; e che quindi la cognizione nostra dell'essere comincia a diventar moltiplice appunto perchè già non si conosce più l'essere, ma ciò che l'essere rigetta ed esclude da sè, come a lui contraddittorio: prima maniera colla quale la cognizione dell'essere si fa più ricca. Conosciute poi le cose contraddittorie all'essere, le quali si negano nell'essere, la mente passa a cercare le contraddittorie delle contraddittorie, le quali, essendo trovate per una doppia negazione che viene ad essere un'affermazione, sono cose che dell'essere affermar si debbono; e così la cognizione dell'essere s'arricchisce di nuovo non solo di notizie negative, ma anche di notizie positive e distinte.

Nè, a far tutto ciò, la mente umana ha bisogno d'altro, se non dell'essere stesso; perocchè il negativo si conosce pel positivo: l'essere è il positivo, onde coll'essere si conosce anche tutto ciò che si nega dell'essere.

Vero è che, a far questo e specialmente a fare tali ragionamenti in modo distinto e filosofico, conviene che la mente umana abbia acquistato un libero movimento, e siasi precedentemente arricchita di altre cognizioni. Ma tutto questo non è che *condizione materiale*. L'esistenza stessa della mente umana è una condizione materiale, come ha osservato acutamente il sig. Bertini. E del pari è una condizione materiale la facoltà di negare ciò che ripugna all'essere: e così pure il sentimento, da cui la mente, mediante la percezione intellettiva e l'astrazione, prende gli elementi speciali che nega all'essere come a lui repugnanti, e quelli che a lui accorda: ed anco il linguaggio, o una serie di segni, che in origine devono pur essere entità percepite, e de' quali la mente abbisogna per fermare e limitare la sua attenzione, spezzando, per così dire, a sè stessa l'oggetto del pensiero.

Ma, diciamolo di nuovo, queste condizioni non costituiscono o formano il conoscere o l'oggetto del conoscere, e però non hanno

parte nell'evidente verità di quest'oggetto; nè c'è bisogno certamente, per assicurarsi di quest'oggetto, di mostrar prima, che le nostre facoltà non c'ingannano; poichè l'oggetto è evidente per sè, e non per le nostre facoltà; ed anzi queste si dimostrano efficaci a farci conoscere il vero, appunto per questo, che l'oggetto che conosciamo è tale evidentemente, onde l'evidenza dell'oggetto dimostra la bontà delle facoltà che ce lo mostrano, e non viceversa: il che pur vale per la nostra esistenza, la quale non è conosciuta e certa per sè, ma perchè la verità evidentissima dell'essere che c'è dato ad intuire ce la dimostra.

Ma posciachè tra queste condizioni materiali abbiamo riposto un certo numero di percezioni (e i segni stessi del linguaggio ad esse si riducono), conviene osservare che tali percezioni sono condizioni materiali, in *quanto precedono* quel ragionamento col quale neghiamo all'essere ciò che gli ripugna e gli accordiamo ciò che gli si addice, e non in quanto esse stesse formansi da noi e in noi.

Laonde è necessario che vediamo, come la percezione si formi per la stessa virtù implicita dell'*essere* intuìto.

800. Noi uomini prendiamo il *sentimento*, o ciò che cade nel sentimento, per essere. Questo è un fatto innegabile. Ora, prendere il sentimento, o ciò che cade nel sentimento, per essere, equivale a percepirlo intellettivamente. In quest'operazione, che si prende per essere, noi però non diciamo che il sentimento, un sentimento qualunque, sia tutto l'essere; anzi, qualunque sia questo sentimento proprio della nostra natura, qualunque sia il sentito, noi possiam facilmente conoscere che esso non abbraccia tutto l'essere, e che l'essere si stende più là di esso. Dunque nella percezione rimane una distinzione, che facilmente viene osservata dalla riflessione, per la quale si distingue l'essere, e il sentimento particolare di cui predichiamo l'essere. Quindi nella percezione è implicita ad un tempo una *affermazione*, ed una *negazione*; poichè *affermiamo* che il sentito è, e nello stesso tempo *neghiamo* che il sentito sia l'atto dell'essere in tutta la sua estensione. E tant'è vero che s'inchiude questa negazione, che noi attribuiamo l'essere non ad un solo sentito, ma a moltissimi e diversissimi, e sappiamo che potremo attribuirlo ancora ad altri molti. Quest'atto dell'essere dunque è uno, e tuttavia s'attribuisce ad innumerevoli sentiti:

egli è dunque comune a tutti, e, appunto per ciò, non costituisce quei sentiti in quanto son diversi tra loro. Questa è la natura di loro, che ciascun sia diverso dall'altro *ex toto*, come dicevano le scuole, e, come noi diremo, di tutto se stesso. Perciò l'atto dell'essere che sogliamo attribuire a quei sentiti non costituisce la loro natura individuale, non li costituisce punto; ma è una condizione per la quale sono, e però son costituiti: è una necessaria loro dipendenza dall'essere: una *relazione essenziale* che hanno coll'essere, tolta la quale, cessano d'essere. Non si possono dunque concepir senza l'essere; e tuttavia non sono identici coll' essere, nè l'essere è identico con essi. Di qui nasce la cognizione del reale contingente, distinto dall'essere puramente ideale; poichè quell'essere da noi attribuito ai sentiti, non costituendo niuno di essi, appare solo e semplice, puro di ogni realità contingente, e quindi si chiama ideale, per distinguerlo e contrapporlo ai sentiti. Ma poichè i sentiti hanno bisogno di quest'atto dell'essere, dal quale dipendono quantunque non ne sieno costituiti, perciò non si dicono semplicemente esseri, ma si dicono esseri reali, e, se si astrae l'essere, *reali semplicemente*, nel quale stato di separazione dall'essere s'intende che rimangono inconcepibili e impossibili, onde si conoscono solo in un cotal modo indiretto, come si conosce ciò che è contraddittorio; il che può servire anche a dichiarazione del duodecimo carattere dell'essere, che è quello d'essere *inizio antecedente* delle cose reali: volendosi dire, con questa denominazione, che egli precede le cose reali, e che queste tuttavia da esso dipendono quasi da un loro iniziamento.

Non convien dunque separare i sentiti dall'essere, e domandare che cosa sieno, che cosa sia il sentimento. Poichè, se il sentimento, se i sentiti sono qualche cosa, dunque sono: e se sono, come volete separarli dall'essere? Se li separate dall'essere, gli annientate: la vostra domanda non cade più sui sentiti, ma sul nulla; e però non potete domandare che cosa sieno i sentiti separati dall'essere, senza cadere in contraddizione. Se dunque siete obbligato a parlare de' sentiti uniti coll' essere, rimane vero tutto il discorso precedente: cioè rimane vero che i sentiti dipendono dall'essere, ma che l'essere non gli costituisce quello che sono, poichè s'estende assai più di essi estendendosi a tutti

i sentiti, laddove l'uno di essi non si estende all'altro; e però l'essere è ad essi antecedente benchè essi dall'essere dipendano, e non è la loro forma, ma piuttosto la forma delle loro forme. Quest'essere dunque è quello che si vede dalla mente nostra nell'intuizione, prima di percepire i sentiti, e quello che poscia si scopre esser l'atto antecedente, l'atto dell'atto, di tutti i sentiti; onde quest'essere fa due cose ad un tempo: fa che i sentiti sieno, e fa che sieno intelligibili alla mente; il qual fatto ontologico suol esprimersi da noi in altre parole così: l'essere identico è a un tempo ideale e reale, atto antecedente delle cose e conoscibilità delle cose.

801. Qui si farà la solita istanza da noi già confutata tante volte: « Se voi congiungete il sentito e l'essere ideale, dovete aver prima il sentito in separato; altramente non potreste unirlo, e così percepirlo. Se l'avete in separato, o lo conoscete, o no; se lo conoscete, non avete più bisogno di percepirlo e, a tal fine, di unirlo all'essere: se non lo conoscete, dunque esiste ancor prima che sia unito all'essere, ed è falso che sia assurdo il pensarlo separato dall'essere » (1).

Il paralogismo che v' ha in tale obbiezione sta in questa ultima conseguenza, e in una precedente supposizione. Il dire che, se noi abbiamo il sentito senza conoscerlo, dunque egli sta senza esser congiunto all'essere, supporrebbe ch'egli non fosse congiunto all' essere, se non nella nostra mente. Ma il sentito può e deve essere congiunto all'essere, quantunque questa congiunzione non si formi in noi e da noi: può essere congiunto, ed anzi è indubitatamente congiunto all' essere; chè altrimenti non sarebbe rispetto a quella mente eterna che lo crea. Non è dunque impossibile che il sentito sia senza l' essere, di cui è un atto, rispetto ad un ente particolare; e così diviso noi lo concepiamo effettivamente rispetto ai bruti, e, perchè lo concepiamo così diviso, diciamo che essi hanno il senso, e non l'intelligenza. Ma, concependolo così diviso rispetto ai bruti, no'l possiamo concepire separato da quell'atto universale e comune di essere, pel quale a un tempo è ed è intelligibile alla mente eterna e ad ogni mente che lo concepisce. Infatti noi stessi,

(1) *Introduzione alla Filosofia*, Sistema filosofico, nº 43-50.

quando concepiamo ne' bruti il sentimento animale, ch'essi non conoscono perchè non hanno intelligenza che il faccia loro vedere congiunto a quell'essere che è l'atto antecedente ed universale, lo vediamo unito all'essere, e questo vederlo unito all'essere è lo stesso concepirlo; onde, rispetto a noi che lo pensiamo, è unito, quantunque rispetto ai bruti sia separato. Perocchè è ben necessario che il sentimento sia unito all'essere, acciocchè sia assolutamente; ma la condizione della sua esistenza non è necessario che abbia una relazione a tutte le cose contingenti: relativamente a tali cose, può questa condizione restare occulta, il che è quanto dire, può relativamente non essere; e così ai bruti resta del tutto nascosta la condizione essenziale del loro sentimento, e rispetto alla materia corporea non havvi al tutto quel compimento dell'essere, che dicesi sentimento.

Indi si vede che, anche supposto che l'uomo avesse il sentimento disgiunto dall'essere che ad un tempo lo fa essere e lo rende intelligibile, non ne verrebbe che il detto sentimento fosse assolutamente disgiunto dall'essere. Falsa è però anche tale supposizione, che l'uomo abbia prima il sentimento disgiunto dall'essere, e poi all'essere lo unisca e così lo percepisca; poichè tutto quel sentimento che ha l'uomo è in lui percepito per natura, come abbiam veduto ne' libri psicologici (1), e però sempre congiunto coll'atto dell'essere che costituisce l'oggetto dell'intuizione. — Ma perchè dunque usate voi questa maniera di dire: « l'uomo congiunge il sentimento coll'essere », dando a questa prima operazione dell'anima il nome di sintesi primitiva o percezione? — Ecco la ragione di questa maniera di parlare. Sebbene il sentimento esperimentato dall'uomo sia sempre intellettivamente percepito, e però non sia mai nell'uomo disgiunto dall'atto dell'essere che è la cosa per sè nota, tuttavia l'atto dell'essere, lume e forma dell'intelligenza, sta davanti all'anima umana, prima che questa riceva molti de' particolari e accidentali sentimenti. Questi sentimenti sopravvengono dunque all'uomo che ha già l'intuizione dell'essere. Questi sentimenti sopravvenienti si considerano dunque come non necessari all'essere il quale stava senz'essi, e indi è che sembrano entità separate dall'essere e quasi venienti da fuori. Ma il fatto si è che,

(1) *Psicologia*, L. III della P. 1ª.

appena che l'uomo ha questi sentimenti, appena che si suscitano in lui, sono già percepiti, se non con un'attenzione consapevole, certo colla percezione primitiva e inconsapevole, per la quale l'uomo percepisce intellettivamente tutto intero, quanto s'estende, il proprio sentimento. Quando noi dunque parliamo della sintesi primitiva, del primitivo giudizio della percezione, parliamo d'una operazione che fa l'uomo per natura, e istantaneamente, e contemporaneamente all'esistenza de' nuovi sentimenti; onde l'avere un nuovo sentimento e l'averlo percepito intellettivamente è, nell'uomo, tutto insieme un atto solo, sul quale poi s'esercita l'analisi e l'astrazione.

802. Dal che risulta:

1° Che il sentimento non è mai diviso assolutamente dall'essere.

2° Che il sentimento non è mai diviso dall'essere relativamente all'uomo.

3° Che, se il sentimento è, dunque è per l'essere; poichè implica contraddizione che il sentimento sia e poi non abbia l'essere, venendosi così a dire che è e non è.

4° Che quest'essere, per cui è il sentimento, è un atto più universale del sentimento stesso: un atto pel quale sono tutte le cose che sono; e però ch' esso non è nessuna delle cose contingenti, benchè tutte dipendano da esso pel quale sono.

5° Che quest'essere è per sè intelligibile, e perciò è luce della mente, per la quale la mente intende le cose. E che l'essere, luce della mente, sia lo stesso essere identico che è l'atto antecedente delle cose, pel quale le cose sono, benchè non sia le cose stesse, tutto questo si rileva manifestamente dal vedere che la mente concepisce l'essere come essente in un modo assoluto, e non come a lei relativo, onde quello che in lui intuisce o concepisce è proprio l'atto dell'essere universale, pel quale sono tutte le cose che sono.

6° A tutto ciò aggiungeremo l'osservazione: che la stessa cosa che diciamo d' un sentimento qualunque possiam dire di una minima parte del sentimento medesimo, e di ogni qualità che in esso si possa cogliere colla mente; di maniera che ogni minima parte o qualità, se è, è per l'essere, onde l'essere penetra tutte queste parti o qualità, e fa che sieno (chè per fermo

senza lui non sono), e però egli è atto a far conoscere e tutte le cose, e tutto ciò che c' è nelle cose; poichè tutto questo è sempre coll'essere e per l'essere dal quale riceve l'atto. E nullameno l'atto dell'essere, pel quale sono le cose, non è le cose, benchè le cose non sieno da lui divisibili; perchè, come dicemmo, l'atto è universale e comune a tutto, uno e indivisibile, laddove le cose sono molte e così particolari, che ognuna di esse non entra punto nè poco nell'altra.

803. Questa è la descrizione del fatto; e il fatto, quand'è certo come noi crediamo che sia il presente, non può essere impugnato da nessun ragionamento. Tuttavia noi vogliamo tener conto anche di quel ragionamento assai specioso che si può opporre.

Lo specioso ragionamento che s' offre tosto alla mente di tutti è il presente. « O le cose sono l'essere, o no. In quest'ultimo caso, l'essere è diverso dalle cose; e come volete conoscer le cose con ciò che è da esse diverso? Di più, se l'essere è diverso dalle cose (e che sia diverso lo prova anche la maniera di parlare che distingue l'una dall'altra), le cose hanno una entità loro propria che le fa essere, astrazion fatta dall'essere. Se poi sono l'essere stesso, saranno tutte conoscibili per sè, e non sarà bisogno che un diverso da esse le faccia sussistere, le faccia conoscere.

A questo si risponde primieramente: che l'atto dell'essere essendo uno ed universale, e le cose essendo molte e particolari, indubitatamente queste non sono l'essere; onde sugli assurdi che verrebbero *dalla contraria* ipotesi non è punto da trattenersi, come quella che è falsa apertamente. — Di poi è da considerar bene il fatto più sopra descritto, il quale dice due cose ad un tempo, cioè: 1° che le cose, senza l'essere, sono nulla, onde ne viene che sia contrario affatto il dire, che esse si concepiscano o sussistano come qualche cosa separata dall'essere; 2° che quando sono unite all'essere, allora, ed allor solo, la mente le distingue dall'essere stesso, senza però poterle separare da lui. Dunque sono qualche cosa diversa dall'essere quando sono nell'essere, dal quale ricevono l'esser qualche cosa, e separate dal quale sono nulla.

Ma si dirà: quando le cose contingenti sono così unite all'essere, e però sono, e son distinte da lui, che cosa dunque sono, se non sono lui stesso? — Rispondo ch'esse non sono *l'essere,*

ma che tuttavia sono essere (enti, entità). Poichè, quando si dice l'essere, si dice l'atto universale pel quale tutte egualmente le cose sono, come abbiam detto tante volte; ma quando si dice che le cose sono essere, sotto questo vocabolo di essere s'intende un termine particolare dell'essere, in cui finisce l'azione dell'essere stesso; e niente ripugna che questi termini sieno molti, mentre l'atto dell'essere è uno. E perchè sono termini particolari dell'azione dell'essere, perciò appunto si dicono esseri; chè il termine partecipa della natura dell'atto che in esso finisce. Ond'anco avviene che l'essere, come atto universale, si dica essere iniziale per contrapposizione a' suoi termini*; e però, quando l'essere si concepisce co'suoi termini, si dice essere terminato o determinato*.

Quanto poi i termini dell'atto dell'essere sieno a lui necessari, quali sieno i necessari e quali i contingenti, non è qui il luogo da ricercare. Basta per ora aver ben fermo, che l'atto universale dell'essere, quale appare all'intuito naturale dell'uomo, è atto puro, e non mostra all'uomo i termini in cui finisce; e solo alcuno di questi termini si trova poi dall'uomo nel sentimento percepito, chè percepire intellettivamente il sentimento è appunto lo stesso che trovar questi termini: onde, come *dall'intuizione* naturale si ha l'iniziamento dell'essere, l'atto puro indeterminato, così dalla *percezione* si ha il termine dello stesso essere; e questa è la vera e specifica differenza tra quelle due operazioni; onde dicevamo più sopra, che la percezione compie l'intuizione, essendo sempre l'essere quello che per l'una e per l'altra si conosce. E se restasse tuttavia dubbio, che l'oggetto naturale del conoscere fosse l'essere iniziale (di che pur tante prove abbiam dato), noi qui non avremmo bisogno di entrare in siffatta questione: « se l'essere senza i suoi termini sia oggetto dell'intuizione », bastandoci che l'uomo il pensi così: il che nessuno ci negherà nè pur di coloro che vi dicono, farsi questo pensiero per un'astrazione susseguente. Sia pur così per ora; e se è così, il puro atto dell'essere, atto comunissimo a tutte le cose che sono, è appunto quello di cui parliamo, quello di cui tenevamo i superiori ragionamenti.

*( )

*( )

804. Dai quali risulta, che le cose contingenti nè sono, nè si possono pensar separate dall' atto comunissimo dell' essere; e che quell'atto, comune a tutte, non costituisce il proprio di ciascheduna, ma il proprio di ciascheduna, onde ciascuna è quella che è, è un termine differente di quell'atto comunissimo a tutte, e però è cosa diversa da quell'atto. Di che procede: che si dee ammettere qualche cosa diversa dall'essere stesso in quant'egli è atto puro e comunissimo e oggetto; almeno secondo noi, dell'intuizione; ma dee tenersi che tuttavia questa cosa, diversa dall'essere come atto puro, è essere anch'ella, nel senso che è termine dell'azione dell'essere stesso, ed è un suo compimento.

Questo termine è *virtualmente* nell'essere indeterminato. E che sia così, è chiaro. Poichè dalla natura dell'atto dipende quali possano essere i suoi termini, come nella natura della potenza sono predeterminati gli atti a che può venir la potenza. Se dunque la ragione, per cui l'essere può aver questi e que' termini, move dalla natura dell'essere stesso, considerato questo come atto ancora indeterminato, uopo è che nel detto essere stiano virtualmente e potenzialmente tutti i suoi termini, il che è quanto dire, stia la ragione di tutti loro. Onde consegue:

1° Che, qualora si presenta alla mente qualche cosa di contraddittorio, subito s'intende ch'esso non può annoverarsi tra i termini dell'essere: poichè è dell'essenza dell'essere il non contraddirsi.

2° Che qualunque cosa si presenti scevra da ogni contraddizione, si riconosce tosto come un termine possibile.

3° Finalmente, che la natura, dandoci de' sentimenti, ce li fa nel tempo stesso percepire come termine reale dell'essere, appunto perchè altro non sono, che una rivelazione de'termini dell'atto dell'essere che a noi stava innanzi senz' essi; perocchè, come abbiamo detto, il sentimento, che cade in un individuo che intuisce l'essere, di sua natura a quest' individuo appare come esistente, ossia gli appare come termine dell'essere da lui intuito.

Se dunque noi raccogliam la maniera colla quale veniamo a conoscere in un modo attuale ed esplicito quello che si trova in un modo implicito e virtuale nell'essere puro, indeterminato, iniziale, è chiaro dal fin qui detto, che una tal maniera è triplice,

cioè ch'essa avviene per via o d'affermazione semplice, o di negazione, o di negazion di negazione.

La prima, cioè quella che avviene per via d'affermazione semplice, ci è data dalla natura quand' ella a noi esseri intelligenti dà un sentimento; perocchè questo noi riceviamo come un termine dell'essere, come un esistente, e in nessun altro modo l'intelligenza può ricevere un sentimento.

La seconda, cioè quella che segue per via di negazione, è quando noi, confrontando coll'essere qualunque cosa che involga contraddizione, riconosciamo che viene da lui esclusa, e questo figmento contraddittorio della mente possiam fare colle facoltà di negare e di affermare, prendendone la materia dalle percezioni e dalle astrazioni. Col qual mezzo troviamo moltissime proposizioni atte ad arricchire lo scibile umano.

La terza, che viene da negazion di negazione, si è quando, dopo aver trovato false le proposizioni contraddittorie all'essere, noi ne inferiamo la verità delle proposizioni contraddittorie ad esse medesime.

§ 8.

Della forma e della materia del pensare.

805. Nell'essere, come atto primo ed universale, è dunque contenuta la virtù e la ragione che definisce i suoi termini possibili. Il che è quanto dire, che sono in lui contenuti virtualmente i detti termini. Poichè « una cosa si dice virtualmente contenuta in un'altra, quando la prima per sua natura può terminare colla sua azione nella seconda ».

Quindi avviene che i termini dell'essere, quando esistono distinti ed espliciti, o alla mente come possibili, o anche al sentimento come reali, si concepiscano alla guisa di un *contenuto* rispetto all'essere, e questo di contra si concepisca alla guisa di *contenente*.

Ancora, essi prendono il nome di *materia* della cognizione, e l'essere prende il nome di *forma*; e ciò, perchè essi soli, divisi dall'essere, nè possono esistere, nè conoscersi, ma per l'essere sono e si conoscono, onde l'essere è ciò che li mette nel doppio atto della

loro intelligibilità e della loro realità; e si chiama appunto *forma* « ciò che pone prossimamente una cosa nel suo atto »

Ma poichè ci ha un atto comunissimo a tutte le cose che sono, il quale è l'essere, e ci ha un atto determinato per ciascuna cosa, e in virtù di quest'ultimo atto la cosa è quello che è, divisa da tutte le altre, perciò quello che determina la cosa a quest'ultimo atto si suol chiamare *forma della cosa*, o *forma prossima o specifica*, laddove l'essere all'opposto è la *forma prima*, *universale*, *comunissima*, o, come l'abbiamo più sopra chiamato, la *forma delle forme*, o finalmente non la forma di questa o di quella cosa, ma semplicemente la *forma*.

Di qui si può conoscere:

1° Come il pensare umano si distingua in *formale*, che suole anche dirsi semplicemente logico, e in *materiato* e pieno.

Il pensar formale è quello nel quale si adopera l'essere puro senza i suoi termini; il pensar materiato e pieno è quando i concetti di cui s'intesse non sono concetti dell'essere senza i suoi termini, ma dell'essere co' suoi termini.

2° Come il pensar formale sia dato all'uomo dalla natura, e costituisca il principio dell'umano ragionamento. Poichè l'intuizione naturale, che è l'atto col quale si genera l'intelligenza umana, è appunto un atto di pensar formale, e indi ha origine questa maniera di pensare propria dell'uomo.

806. Che l'intuizione primitiva sia un atto del pensar formale, non è bisogno dimostrarlo, dopo che abbiam veduto ch'ella ha per oggetto l'essere iniziale e formalissimo. Ma, che in essa ci sia altresì l'origine di tutti gli altri atti che fa l'uomo di pensar formale: ch'essa renda possibile all'uomo in tutta la sua estensione una tal maniera di pensare: e però che da essa nasca la facoltà di tutti i ragionamenti formali e logici, questo è necessario che noi ricerchiamo con più diligenza; e troveremo il vero se fisseremo con forza l'attenzione su ciò che voglia dire *essere iniziale*.

Con questa parola noi intendiamo quell'atto dell'essere, che si concepisce anteriormente ad ogni determinazione, ad ogni termine, e ad ogni modo dell'essere, onde tutte queste cose rimangono escluse dall'essere iniziale, o piuttosto rimangono in lui nascoste e al tutto invisibili. E fino a tanto che la mente non vede nè termini, nè determinazioni, nè modi (o se c'è altra

cosa espressa da voce somigliante), è chiaro ch'ella non può giudicare di questi, nè definire se convengano all'essere, o no.

Indi nasce all'uomo la facoltà dell'astrazione, la quale appartiene al pensar formale, e ne costituisce parte grandissima. Poichè, che mai fa l'astrazione, se non prendere una qualunque cosa, un qualunque elemento d'un ente, e considerarlo pur esso come un ente? A ragion d'esempio, quando dallo spazio solido si astrae la linea e la superficie, che cosa si fa, se non considerare la linea e la superficie come enti? Ma in questa operazione la nostra mente attribuisce bensì alla linea e alla superficie l'atto primo e iniziale dell'essere; non propone mica però a se medesima la questione, « se la linea e la superficie possano sussistere », cioè non confronta la linea e la superficie all'essere per conoscere se siano suoi veri termini, il che dovrebbe fare, quando volesse sapere se possano sussistere; ma in quella vece, come prima pensava l'essere del tutto indeterminato, e non domandava s'egli così potesse sussistere a sè ed in sè, del pari or pensa la linea e la superficie, e non domanda se possano sussistere in sè e a sè. Quando poi, assai più tardi, sopravviene la riflessione che propone una tale questione, allora la risolve negativamente. Risoltala negativamente, con un' altra riflessione raccoglie e riordina tutti i suoi pensieri, così ragionando. « La linea e la superficie non possono sussistere in sè, perchè sono entità indeterminate: pure io le penso, e le penso quali esseri indeterminati (chè altro non si può pensare fuorchè l'essere), le penso così come penso anche l'essere indeterminatissimo. Ma il pensare che è, se non apprender la cosa in quanto assolutamente è? Dunque l'essere indeterminato, come la linea e la superficie, assolutamente è davanti alla mia mente, ma in se stesso io conosco che non è. Dunque, de' due modi, in cui potrebbe assolutamente essere (cioè o davanti ad una mente straniera che lo concepisce, o in sè), l'essere indeterminato assolutamente è nel primo modo, ma non nel secondo: non ci ha in questo contraddizione: egli è dunque ideale, e non reale». E questo modo ideale dicesi astratto, quando si giunse a trovarlo per quella operazione che si denomina astrarre, dicesi solamente ideale, quando è dato così dalla natura; ma in fine l'astratto è sempre formale e ideale: con questo però, che, come la mente intuisce l' essere formale

antecedentemente ad ogni percezione acquisita degli esseri reali, così, dopo le percezioni di questi, esercita l'astrazione che è un ritorno verso l' ideale primitivo.

Parimente, posciachè l'oggetto dell' intuito è l'atto primo dell'essere scompagnato dai suoi termini, si vede come l'uomo abbia la facoltà non solo degli astratti, ma eziandio degli esseri mentali di qualunque genere. Poichè, qual sia immagine, sentimento, determinazione di essere più o meno astratta, e qual sia gruppo di loro, tutte queste cose l'uomo pensa e concepisce come altrettanti enti; giacchè in questo sta il concepire o il pensare, nell' apprender l'ente. E ciò facendo, egli non giudica già che susssistano; ma, senza giudicar ciò, egli dà loro l'atto primo e iniziale dell'essere (il che è pensarlo). Allora dunque accade, che questo atto primo dell'essere, di cui non si vedono naturalmente i termini, riceva dalla mente umana qualunque termine per supposizione; e ciò, perchè esso virtualmente li contiene tutti, onde havvi la presunzione, che tutto possa essere suo termine, senza esclusione di cosa alcuna. Quando l'uomo concepisce checchessia quale termine dell'ente, egli prende questo checchessia quale termine, com'io diceva, per una certa naturale presupposizione, e in virtù d'un assenso naturale. Poichè, in questo giudizio primitivo col quale l'uomo di qualunque cosa anzi tutto pronuncia che è, nel che sta il primo pensiero di essa, egli la prende ancora in confuso e piuttosto sotto l'aspetto universale di cosa, che con una esatta e particolare cognizione di essa. Essendogli presentata in un vocabolo, o legata ad un segno, ad una immagine, o a un gruppo di segni e d' immagini, egli a prima vista non fa punto un esame minuto di ciò che sta sotto il vocabolo, o sotto altri segni; nè ciò egli potrebbe fare; ma dee cominciar dal dire che ella sia, per esaminar poscia che cosa ella sia. A questo pensier primo della cosa, col quale s'ammette che la cosa è, succede l'esame della riflessione, per veder se la cosa sia veramente un termine dell'essere, come si era supposto.

807. E da questo esame si possono avere quattro risultati. Poichè:

1° O si giudica che il termine supposto dell'essere è veramente tale; il che avviene sempre, quando è somministrato dalla percezione.

2° O si giudica che è una determinazione dell'essere, ma non propriamente un termine finale; come avviene di tutti gli astratti.

3° O si giudica che è un figmento dell'immaginazione, il quale potrebbe essere un termine dell'essere, ma della cui sussistenza manca la prova; come quando l'immaginazione presenta al pensiero qualche sua fattura, che in sè non ha niente di ripugnante, ma che, essendo cosa di natura contingente, è scompagnata dalla prova del suo esistere, scompagnata, p. es., dalla sua azione costante sopra i nostri organi sensorii.

4° O finalmente si giudica che è un pensiero che involge contraddizione, onde non può essere nè termine, nè determinazione dell'essere, benchè col primo pensiero si supponesse tale. E in vero non si potrebbe neppur parlare della contraddizione, e dire questo stesso, ch'ella non è l'essere, se prima non si pensasse la contraddizione stessa, e pensarla è pure un ammetter ch'ella sia. Quindi nella *Logica** noi abbiamo detto che si pensa e si parla della contraddizione, non perchè ella sia veramente, ma perchè si suppone che sia; e la mente non potrebbe supporre che sia, se, per far ciò, dovesse pensare la contraddizione in se stessa e pensare il modo esplicito nel quale la contraddizione non è pensabile, perchè al tutto non è. La pensa dunque in un modo implicito, sotto il vocabolo o segno che la esprime come un' entità che si chiama contraddizione, e non esamina che cosa sia questa entità. Che se facesse bisogno, per pensarla in un modo qualunque, esaminare che cosa sia questa entità che ha nome contraddizione, non penserebbesi mai, perchè in se stessa è impensabile. Non dunque come contraddizione, ma come un'entità che vien detta contraddizione, e che non si sa ancora che cosa sia, a questo modo si pensa; così quello che è impensabile si rende pensabile, ponendo in luogo suo un segno pensabile, e una relazione di questo segno che è la potenza di significare, anch'essa pensabile, la quale relazione si riferisce a cosa che non si sa ancora se sia pensabile o no, e che quindi si assume come pensabile per una supposizione. Il che non si potrebbe fare, se quell'atto dell'essere, che si attribuisce

*( ).

alle cose col pensarle, fosse un atto ultimato, e non semplicemente un atto iniziale e senza termine; perchè con quell'atto non si potrebbe pensar l'ente altramenti che co' suoi termini; e però non potrebbesi pensare giammai un ente mentale, o astratto, o assurdo, dove o invece di termini si pongono semplici determinazioni, o i termini si fingono, o finalmente i termini non ci sono affatto, come avvien negli assurdi. In tutte le quali cose si può sempre pensare l'atto dell'essere, supponendole termini, benchè non sieno, perchè nell'atto iniziale dell'essere i termini si pensano potenzialmente, e quindi rimane all'uomo la facoltà di supporli. Laddove nell'essere completo e fornito de' suoi termini non si può supporre nulla; e però, se questo fosse l'oggetto dell'intuizione naturale, la natura del pensare umano si rimarrebbe inesplicabile.

808. Di qui un altro risultato si può trarre, e intendere come, potendosi aggiunger l'essere a semplici determinazioni le quali non costituiscono un termine finale dell'essere, ma hanno bisogno esse stesse d'essere determinate, il pensar formale non consista solamente nell'essere indeterminatissimo quale è quello dell' intuizione, ma s' intessa di concetti più o meno indeterminati; chè l' indeterminazione appunto de' concetti è quella che rende il pensare formale, cioè vuoto ancora, più o meno, di materia.

E del pari si può pur raccogliere dal detto fin qui, che il *pensar formale* è di natura sua un pensare imperfetto, il quale perciò dimostra una delle *limitazioni essenziali dell' intelligenza umana*. E la ragione di questa limitazione si è, che « la » mente umana non può produrre a sè veruna scienza, senza » che una cagione straniera gliene proponga la materia » (i termini), come abbiamo detto nella *Teodicea* (85 — 116), e molti di questi termini non le sono dati per natura.

809. Quantunque il pensar formale sia così limitato, egli presta nondimeno de' nobilissimi servigi all'uomo che da esso trae una grandissima parte delle scienze speculative, come vedremo altrove.

E tuttavia dall'essere un tal pensare limitato non devesi concludere, ch' egli sia per sè stesso fallace, quasi prendesse la sua forma dalla natura del soggetto. Poichè, quella maniera di pensare riceve bensì la limitazione dal soggetto umano, o piuttosto la sua

è una limitazione di questo soggetto; ma cosa ben diversa è che si conosca un oggetto limitatamente, e ch'ei si conosca falsamente o erroneamente.

Allora ci avrebbe errore in un tal pensare, quando l'uomo fosse necessitato a prendere l'oggetto limitato per illimitato, e il pensar formale per un pensar materiato e pieno. Ma quando l'uomo conosce un oggetto limitato, e nello stesso tempo sa o può sapere che quello è limitato, e del pari sa che il suo pensare formale è un pensar vuoto di materia, un pensar l'essere solo nel suo principio e non nel suo termine, non v'ha più errore alcuno nella mente umana, poichè tutto questo che l'uomo sa è vero.

Rimane solamente a provare che l'uomo s'accorga d'una tale limitazione del pensar formale, della quale com'egli sia fatto accorto, un pensare di tal natura no'l può trarre più in errore. Ma che egli si accorga, è cosa evidente; chè, se noi non ci accorgessimo, non potremmo distinguere quelle due maniere di pensare, formale e materiato, e conoscer la prima come limitata e imperfetta rispetto alla seconda. Onde agli scettici, che dalla limitazione del pensar formale vorrebbero indurre che egli ci inganna, possiamo rispondere francamente così: voi dite che il pensare formale c'inganna, perchè è limitato; sapete dunque che è limitato; se sapete che è limitato, dunque non v'inganna più. E quand'anche v'ingannasse (il che pure non è), dacchè voi avete la facoltà di conoscere che egli v'inganna, avete in ciò stesso la facoltà che vi premunisce contro l'inganno; poichè non ci può ingannare nessun di coloro le cui parole sappiam che ci ingannano.

Tutto sta dunque nel dimostrare che l'uomo non ha solamente la facoltà del pensar formale, ma ha di più la facoltà di conoscere i limiti di questo pensare. Come dunque l'uomo si avvede di tali limiti? ond'è ch'egli riceve la norma per conoscerli? — Tutto questo l'uomo possiede nello stesso essere iniziale e privo di termini, che pure dà l'origine al pensar formale. E ciò risulta dalle cose dette nel capitolo precedente.

Poichè è bensì vero, che l'essere iniziale è privo de' suoi termini, e però di quella che si chiama la materia del conoscere, ond'ei genera il *pensar formale* che adopera solo concetti più o meno universali o indeterminati; ma è vero altresì, che nella natura dell'essere puro e formalissimo sono virtual-

mente compresi tutti i suoi temini possibili*. Per questa virtualità dell'essere noi abbiamo distinto tre maniere, colle quali possiamo cavare dall'essere puro e indeterminato quello che in se stesso virtualmente contiene, e la seconda di esse abbiamo detto esser questa: « confrontare coll'essere una cosa che involge contraddizione con esso lui ». Ora, se noi coll'essere iniziale, qual è nella mente, confrontiamo il concetto di un essere che non solo sia alla mente, ma che sia ben anche a se stesso (essere reale), noi troviamo una contraddizione; e perciò conchiudiamo che l'essere, così vuoto di contenuto ossia di materia, il quale costituisce il pensar formale, può bensì essere intuìto e pensato da una mente, ma non può esistere anco a sè stesso. Così nell'essere indeterminato che apparisce alla mente si trovano già implicite le condizioni, alle quali l'essere o un essere sia anche a a se stesso. E ciò, perchè la mente ha questo di proprio, come vedemmo, d'intuir l'essere non relativamente a sè, ma l'essere che assolutamente è, d'intuirlo non, a dir vero, come sussistente, ma come possibile a sussistere, onde, s'ella intuisce la possibilità dell'essere o l'essere possibile, deve al tempo stesso vedere le condizioni alle quali sia possibile. Una poi di queste condizioni è quella che l'essere abbia i suoi termini, ovvero che sia pienamente determinato. Nell'intuizione dunque dell'essere iniziale si conosce, che tanto questo essere iniziale, quanto ogni altro che non sia appieno determinato, non può sussistere realmente, e però che l'oggetto del pensar formale è limitato.

Così l'essere puramente formale dell'intuizione non inganna l'uomo, poichè ha in sè la virtù di mostrargli la necessità dei propri termini, acciocchè egli sia indipendentemente da ogni intelligenza a sè straniera.

L'essere appieno indeterminato, quale appare all'uomo indipendentemente da ogni percezione, dicesi anche formalissimo; ma per mezzo suo, e per mezzo dell'astrazione, si hanno molti altri concetti formali, e sono tutti quelli che presentano alla mente nostra enti non al tutto determinati; e di tutti questi concetti s'intesse il pensar formale. Noi li classificheremo altrove.

810. Ora, dopo aver mostrato che il pensar formale non c'in-

*(N.° 804).

ganna necessariamente, è necessario tuttavia indicare alcuna proprietà del medesimo.

E le due prime sono quelle che risultano da ciò che abbiamo detto, cioè:

1º Che ogni entità, che alla mente apparisce mancante di qualche sua determinazione, contiene implicitamente e virtualmente tutte le determinazioni possibili di cui è suscettiva, le quali, appunto perchè implicite e virtuali, non si distinguono prima delle intuizioni della mente.

2º Che per trovare queste determinazioni distinte è necessaria l'opera della riflessione, e il confronto tra la determinazione di cui si tratta, e quell'entità indeterminata, presente all'intelligenza.

È poi da riflettere, che questa stessa determinazione può essere data dal senso, e allora è un vero termine dell'essere e produce la percezione; e può essere ella stessa un'entità indeterminata e formale, e allora non è un termine ultimo, ma una semplice determinazione astratta.

E, per maggior chiarezza, riserberemo indi innanzi la parola termine a indicare il termine ultimo dell'essere, adoperando la parola determinazione in un senso più generale a significare tutte quelle entità o qualità che diminuiscono l'indeterminazione dell'essere. Onde noi distingueremo le determinazioni in due specie, chiamando le une *determinazioni logiche* o formali, e le altre *determinazioni reali*, ovvero termini dell'essere in senso proprio.

811. Lasciando dunque da parte le determinazioni reali, e parlando solo delle logiche, osserviamo ch'esse possono determinare un concetto più indeterminato di esse, nel qual caso si possono chiamare un *contenuto* di quel concetto, in quanto che nel concetto più esteso si contiene implicitamente il meno esteso, come nel genere la specie.

Anche queste determinazioni, in se stesse, appariscono alla mente come possibili; ma, quando si confrontano con quel concetto che si vuol per esse determinare, possono essere respinte da quello come ad esse contraddittorio.

E qui dà fuori una difficoltà. Sorta nella mente la questione: « se il tal concetto possa ricevere la tal determinazione o no », e supposto che non possa riceverla, si suol dire: questa determinazione è impossibile. Or, se è impossibile, come mai si pensa, quando l'intelli-

genza ha per suo oggetto essenziale il possibile, e l'impossibile no'l può pensare? — Si risponde che quella determinazione non è impossibile in se stessa; e però in se stessa si può pensare. Veduto poi che quella determinazione si può pensare in se stessa, non è più difficile a capire come si possa negar la possibilità d'applicarla a determinare un concetto a cui non s'accorda; poichè l'impossibile allora si pensa colla negazione del possibile.

812. Ma per saper se un concetto riceva o no una determinazione, è necessario, come abbiam detto, l'intervenir della riflessione che trovi nella virtualità del concetto questa stessa determinazione (810). Fino adunque che la riflessione non ha compiuta quest' operazione, rimane incerto, se una data determinazione si comprenda o no nel concetto. Indi accadono alla mente umana delle illusioni; poichè ella talor s'affretta a supporre che in certi concetti si contengano determinazioni che veramente non si contengono. E questo le avviene principalmente quando l'essere, veduto nel concetto indeterminato, non è dato nè dall'intuizione nè dalla natura, ma è egli stesso artificiale, cioè composto dalle operazioni della mente. A ragion d'esempio, il concetto di *circolo* non è dato nè dalla intuizione a cui spetta solo la presenza dell'essere, nè dai sensi, i quali non possono apprendere una curvatura continua, onde ad essi appare un circolo anche quello che è un poligono di moltissimi e piccolissimi raggi. Ma la mente lo si ha composto da sè, *supponendo* continuo il cangiamento di direzione della linea che descrive il circolo. Ora, il concetto di circolo è una determinazione del concetto di linea. E' il concetto di linea ammette una tale determinazione o no? Comunemente si crede che sì. Anzi neppure se ne dubita, e quindi ciò s'ammette senza esame. Ma taluno potrebbe creder che no, e noi, a dir vero, siamo di questo avviso, almeno parlando di linee e di circoli reali. Per risolvere la questione, convien dunque esaminare, se nella virtualità del concetto di linea ci sia la determinazione di una continua curvità. Supponiamo che si trovasse non esserci; in tal caso il concetto di circolo occulterebbe in se stesso non già un errore, ma un assurdo, cioè un'impossibilità, e questa non relativa, ma assoluta. Tale specie d'impossibilità l'uomo veramente non la può pensare esplicitamente, poichè l'oggetto del suo pensiero è il

possibile; ma può pensarla implicitamente, cioè pensando elementi che in se stessi sono possibili, e aggiungendo loro una connessione impossibile, per errore. Così, pensandosi il circolo, gli elementi sono la linea, e il cangiamento di direzione (secondo una certa legge), i quali sono possibili e però pensabili. Il nesso è la continuità del cangiamento: questa si suppone possibile, non perchè si veda colla mente esser tale, ma per la facoltà che ha l'uomo di *supporla* tale, prima di esaminar se sia tale; e ciò, perchè, essendo l'uomo dotato dell'essere possibile, e questo essendo slegato dai suoi termini, egli non è dalla natura stessa astretto a vedere il legame tra i termini dell'essere e l'essere, e però gli rimane la facoltà di supporlo ad arbitrio, come si è notato sopra.

813. Abbiamo detto che una grandissima parte delle scienze sono un prodotto del pensar formale. Se lo scibile umano si divida in due gran classi che si possono opportunamente chiamare *scienze* e *storie*, avrem da una parte in tutte le scienze un lavoro di pensar formale, dall'altra parte nelle storie un lavoro di pensar materiato.

Tutti i principii del ragionamento sono formali. La Logica* è la scienza del pensar formale. Nelle Matematiche pure, e sopra tutto nell'Algebra, sono sempre forme del pensare che, variamente accoppiandosi e collegandosi insieme, conducono a trovare altre forme che appunto si cercano per l'uso che indi prestano applicate alle realità.

814. E veramente, che cosa sono le lettere dell'alfabeto di cui si fa uso nell'algebra? Ciascuna lettera esprime il concetto formale del numero, il qual concetto non dimostra in sè nessun numero particolare, ma virtualmente li contiene tutti: ciascuna lettera dunque è il concetto indeterminatissimo del numero. Ma quando due lettere si congiungono insieme col segno, per esempio, dell'addizione, come $a+b$, allora la mente, già con questo solo, comincia ad aggiungere delle determinazioni; comincia un lavoro col quale venga gradatamente a rendere espliciti alcuni di quei numeri particolari che sono virtualmente compresi nel concetto indeterminatissimo del numero, quelli cioè che le bisognano a qualche intento. Così, l'espressione $a+b$ non determina ancora

*( )

queste due lettere a significare un numero particolare, ma già dimostra

1° Che non si prende la lettera a, o la lettera b, per semplice concetto indeterminatissimo del numero, ma per numeri particolari che ancora non si conoscono.

2° Che, essendo due quelle lettere, tali numeri particolari si prendono due volte.

3° Che, essendo quelle lettere legate insieme col segno d'addizione, i numeri particolari rappresentati da una, qualunque sieno, si sommano coi numeri particolari rappresentati dall'altra.

4° Che nondimeno tanto l'una quanto l'altra lettera rappresenta un numero particolare qualunque si voglia.

Se poi si introduca un'altra determinazione, facendosi, a ragion d'esempio, $a+b=10$, allora l'una delle due lettere rappresenta un numero particolare qualunque si voglia, ma, per ciascun numero particolare rappresentato da una lettera, l'altra non rappresenta più che un numero solo particolare che è la differenza tra la somma e il numero che si è supposto segnato dalla prima lettera, cioè $b=10-a$.

Che se si aggiunga una nuova determinazione, questa unita alla precedente può determinare il valore di tutte quelle lettere. Ad esempio, se si avesse $ab=25$, si riconoscerebbe che tanto il valore di a, quanto il valore di b, deve essere 5, perchè non può verificarsi ad un tempo che que' due sommati insieme dieno dieci, e moltiplicati dieno 25, se non a condizione che s'abbia $a=5$, $b=5$ (sia che questi numeri si prendano tutti due positivamente, o tutti due negativamente). Così il concetto indeterminatissimo di numero, quando a lui si confrontano diverse determinazioni, fa uscire dal suo seno ciò che v'era contenuto in un modo virtuale ed implicito. Perocchè nell'esempio addotto:

1° Dal concetto del numero indeterminatissimo si trasse in universale la possibilità di più numeri particolari; la qual possibilità si vede in quel concetto, poichè il numero indeterminatissimo non è altro che il numero possibile.

2° Si vide, posti due numeri, la possibilità ch'essi somminsi insieme, cioè formino un numero solo.

3° Si vide la possibilità d'un numero particolare che costi-

tuisse la somma di que' due numeri, e la mente, dopo la percezione e coll'uso dell'astrazione, ristette sul numero 10, e lo prese a somma de' due numeri precedenti.

4° Ciò posto, si dedusse che, se uno de' due numeri, segnato colla lettera *a*, può essere un numero particolare qualunque si voglia, l'altro, segnato colla lettera *b*, non può esser più qualunque si voglia, ma solo quel numero particolare che manca al primo per dare la somma di 10.

5° Si conobbe altresì la possibilità d'un terzo numero che esprimesse il prodotto d'uno di que'numeri per l'altro, e statuito a ciò il 25, i due numeri segnati dalle due lettere rimasero pienamente determinati e particolareggiati.

Così il formalissimo concetto del numero condusse la mente a conoscere altri concetti di numeri meno formali, benchè formali ancora; chè anche i numeri particolari sono concetti indeterminati, vuoti e però formali.

815. Ma poichè una lettera dell'alfabeto non esprime che il numero indeterminatissimo ossia il *numero iniziale*, e i termini di questo numero sono nascosti all'occhio della mente fino a tanto che non è pervenuta a conoscerli per certe determinazioni, che ella ritrova colle astrazioni esercitate sulle percezioni e col ragionamento, perciò può accadere e di frequente accade, che innanzi che la mente abbia trovato determinazioni che veramente la conducano a particolareggiare il valore d'una lettera o d'una formola algebrica, ella, o per un certo suo arbitrio, o tratta da qualche ragionamento, riesca a scoprire che, date certe condizioni, quelle lettere non esprimono un numero vero, qual ella da principio *supponeva*. Siccome prima noi abbiamo detto avvenir dell'*essere iniziale*, cioè che, essendo quest'essere un atto scevro da'suoi termini, noi lo possiamo attribuire anche a termini supposti tali da noi, che pur non sono, come ad astratti, a finzioni, ad assurdi; così avviene nell'Algebra circa il valore delle lettere. Prendonsi queste dietro la *supposizione*, che esprimano un numero particolare ossia una determinazione la quale, rispetto al numero indeterminatissimo ed iniziale, tien luogo di termine. Ma si può dipoi trovar falsa questa supposizione, e, invece d'un numero particolare, scoprire o porre ad arbitrio il nulla, o un indeterminabile, od anche un assurdo.

Così, nella formola $a+b=10$, possiamo supporre $a=0$, ovvero $a=\sqrt{2}$, ovvero $a=\sqrt{-2}$. E questi tre valori, che qui noi diamo arbitrariamente ad a, molte volte si hanno come un risultato necessario del calcolo.

Ora, che cosa vuol dire $a=o$? Vuol dire che a non esprime nessun numero; ma essendo quest'a la forma del numero, e però la nostra mente non vedendola unita necessariamente ad un numero, possiam fingere e prender tuttavia come termine di quel numero puro e formale una cosa che non è numero, come o, riserbandoci a riconoscere colla riflessione in appresso che non è termine quale fu supposto prima dell'esame riflesso. — Che cosa è $a=\sqrt{2}$? È a eguale non già ad un numero determinato, ma a un indeterminabile, e però veramente non trovabile perchè incommensurabile. Anche qui la mente ha preso il concetto indeterminatissimo di numero, e poi ha supposto che sotto questa pura forma, quasi suo contenuto, stia l'incommensurabile e l'indeterminabile. Perocchè, nel primo intuito di quella forma, non si vede che ella respinga da sè nulla, onde si suppone che ella convenga a tutto ciò che si riferisce al numero; ma sopravvenuta la riflessione e istituito il paragone, si trova la ripugnanza e si conosce che l'incommensurabile non è una determinazione di quella forma, come supponevasi innanzi al paragone. — Che cosa è $a=\sqrt{-2}$? È a fatto uguale ad una quantità assurda, poichè la radice quadrata di meno due non si dà; ma ciò non si coglie al primo concepirla, e soltanto la riflessione sopravviene a dimostrar l'impossibilità.

816. E qui vedesi aperto come il pensar formale possa condur la mente all'errore, benchè non mai necessariamente. La ragione si è che, concependosi dalla mente la forma divisa da'suoi termini, a quella si uniscono termini che non le appartengono e non sono tali, per un istinto naturale, cioè per la necessità stessa del concepirli; poichè non si possono rigettare, se non dopo concepiti, e non si possono concepire, se non mediante la forma, cioè l'essere, o qualunque altro concetto formale. È vero che appresso a questa concezione, fatta per una pura supposizione, sopravvien di sovente la riflessione a dimostrare che quei termini supposti non sono tali; ma talor la riflessione rimansi dal sopravvenire, ovvero non porta giusto giudizio. E quindi l'errore a cui

suol darsi non più che una semplice occasione dal pensar formale, il prendere cioè come vere entità quelle che non sono tali, ma sono nulla od assurde, come pure il prendere per realità gli astratti o le chimere dell'immaginazione.

§ 9.

D'alcuni Ideologi realisti del nostro tempo.

817. Dopo ch'io mi sono adoperato a definire il principio dell'Ideologia, riducendolo all'essere ideale, da alcuni tra' moderni si tentò ritornare all'essere reale; e tre di questi sono il Gioberti, il Nallino, e il Bertini.

Chiamiamo questi scrittori *ideologi realisti* (1), perchè vogliono trovare la realtà nell'idea, il che è una contraddizione *in terminis*. Invero, nè questa contraddizione si può riputare a noi, nè quella denominazione crediamo ch'essi possano rifiutare.

Lasciando da banda le conseguenze teologiche d'una tale sostituzione (poichè l'intuizione dell'essere reale sarebbe la visione di Dio dichiarata naturale all'uomo), troppe altre cose dimostrano falsa questa modificazione essenziale del sistema da me proposto.

1° Se l'intuizione del reale si assume come un'ipotesi per ispiegare l'origine delle idee e i fatti dello spirito umano, essa non è punto necessaria; chè si spiegano tutti coll'intuizione dell'essere ideale data ad un soggetto reale dotato di sentimento, e sentimento egli stesso, qual è l'uomo: nè alcuno seppe mai dimostrare che la spiegazione di que' fatti da noi arrecata fosse manchevole.

2° Se s'interroga la consapevolezza, niun uomo è conscio d'intuire il reale infinito, cioè Dio per natura, e il senso comune rifiuta questa dottrina. All'incontro è un fatto indubitato che la mente umana intuisce e pensa l'essere indeterminato. — Si dirà: che ella pensa anche all'essere infinito reale. — Rispondo: che vi pensa, ma non l'intuisce, no'l vede, no'l percepisce; vi pensa per mezzo di determinazioni logiche e di relazioni di altre cose

(1) Altrove gli abbiamo confutati sotto il nome di *Pseudomistici*, perchè il loro sistema pretende di sollevare l'uomo alla reale comunicazione con Dio per la naturale ragione, il che è un falso misticismo. Vedi *Psicologia*, n° 1315-1325.

che positivamente ella conosce, vi arriva per ragionamento argomentandone l'esistenza, senza giungere a conoscer come intrinsecamente egli sia; e abbiamo veduto lo stesso sig. Bertini arguire dall'idea dell'essere la sua reale sussistenza, il che non è certamente intuire, ma dedurre.

3° Noi abbiamo provato con molti argomenti diretti ed indiretti, nelle opere precedenti a questa, che l'intuizione naturale termina nell'essere ideale, e abbiamo dimostrati gli assurdi che nascebbero facendola terminare nell'essere reale (1); ai quali argomenti non fu mai risposto.

818. Ma vogliamo qui confermare lo stesso vero con un nuovo argomento, il quale ci è somministrato dalla natura di quel *pensar formale* ch'è così famigliare all'uomo, e di cui abbiamo toccato nel capitolo precedente.

Il pensar formale prende tanta parte negli umani ragionamenti, che non se ne può far nessuno, senza che esso c'entri: onde è impossibile per l'uomo un pensare che sia totalmente materiato. Tutti i principii del ragionamento, come quello di *cognizione*, d'*identità*, di *contraddizione*, di sostanza, di causa ecc. sono tutti principii formali. Tutte le idee sono forme vuote di realità; sopra di che non potrebbe cader dubbio che riguardo all'idea dell'essere assoluto. Si consideri l'umano linguaggio, e si troverà che nella massima parte, come in tutti i nomi comuni ed astratti e in tutti i verbi, significa forme ossia idee, e che non gli rimangono altro se non i nomi propri e qualche particella, che esprimano le determinazioni ultime e reali delle cose, e che però servano al pensar materiato. Le stesse cose reali si esprimono e si pensano dall'uomo per via di determinazioni formali e logiche insieme accoppiate in modo da definirle; come, a ragion d'esempio, chi dicesse « quell'uomo che corre » esprimerebbe bensì un uomo reale ma solo mediante un'unione di parole, niuna delle quali esprime una cosa al tutto determinata (e ciò che non è determinato non è reale). Onde, l'unione di più determinazioni formali fatta dalla mente serve benissimo a pensare un reale come esistente, benchè non serva a percepirlo, e meno ancor serva a intuirlo e ad apprenderlo direttamente e nella sua propria natura.

(1).....

Or, ponendo attenzione a questa legge, per la quale l'intelligenza umana procede del continuo formalmente, e si aiuta coll'intreccio delle forme anche quand'ella vuole pensare e ragionare intorno ai reali che hanno ragion di materia nella cognizione, noi diciam che se ne può trarre un nuovo modo di mostrar che è dato all'uomo per natura non già l'essere reale, ma l'essere formale, puro da ogni realità. E nel vero, se si ammette che l'essere formale sia il termine dell'intuizione naturale e costituisca l'intelligenza umana, rimane naturalissimamente spiegata questa legge essenziale dell'umano ragionamento, cioè questo procedere del continuo per via di principii e di cognizioni formali. Ma se si ponesse che la mente umana fosse legata per natura alla percezione dell'essere reale, non si vedrebbe in che modo ella potesse abbandonare giammai la realità dell'essere che porterebbe seco necessariamente i suoi pensieri, nè come potesse pensar pure una volta in modo al tutto formale. Dacchè l'intuizione primitiva è la stessa base dell'intelligenza umana e il primo atto che si vien ripetendo di necessità in tutti gli altri atti posteriori, tutto lo sviluppo della mente umana non può esser altro che lo sviluppo di quel primo atto dell'intuizione che continuamente s'accresce. Onde, *posta la dottrina che rifiutiamo*, non dovrebbe mancare giammai negli atti successivi della mente umana il pensiero della realità: la materia del pensare dovrebbe esserci sempre, e divenire impossibile un pensare scevro al tutto da essa. E non potendosi negar che l'uomo pensi formalmente e astrattamente, che pensi alle pure possibilità senza affermare nessuna sussistenza, per ispiegar questo fatto dovrebbesi immaginare che l'uomo avesse due intelligenze diverse, cioè che, oltre aver egli l'intelligenza che gli nasce dal pensar materiato, fondata, come si dice, nell'intuito del reale, n'avesse poi anco un'altra che si dovrebbe fondare indubitatamente nell'intuito dell'ideale. Del che non si può pensare cosa più assurda: oltre alle altre sconvenevolezze, dividerebbesi l'uomo in due, chè due uomini sarebbero dove ci fossero due intelligenze, e l'uno per avventura non saprebbe nulla dell'altro (1).

(1) Abbiamo già osservato, che, se non si ammette che l'uomo intuisca per natura l'essere ideale, rimangono senza alcuna spiegazione le leggi dell'astrazione. V. *N. Saggio* Sez. VII. c. VI.

§ 10.

Come l'Hegel non abbia conosciuta la natura del pensar formale.

819. Da tutto quello che noi abbiamo fin qui ragionato rimangono abbattuti i diversi sistemi erronei che ne' diversi tempi furono prodotti da' filosofi intorno alla relazione degli esistenti reali coll'esser ideale.

Questi sistemi si possono ridurre a due, che tengono gli estremi opposti, tra'quali sta nel mezzo la verità.

Il primo, appartenente alla filosofia volgare, si è quello che, facendo attenzione alla diversità tra l'idea e la cosa reale, e non esaminando più avanti la loro relazione, suppone che il reale esista indipendentemente da ogni idea, e da ogni mente. E questo sistema sarà da noi chiamato *anoetico assoluto*, perchè considera l'essere da quel solo lato onde all'uomo appar separato al tutto dall'idea e dalla mente che il concepisce.

I filosofi seguaci di questo sistema, qualora fossero coerenti, dovrebbero cadere in un dualismo ontologico, e allora si dovrebbero chiamare *duisti*, come quelli che verrebbero ad ammettere due esseri primitivi, un essere ideale ed un essere reale. Ma costoro per lo più non sono coerenti, e dimenticano l'ideale, come ei fosse nulla o una modificazione soggettiva del reale.

Il secondo sistema, appartenente alla filosofia dotta, si è quello che, facendo attenzione all'intimo nesso che passa tra l' ente ideale e il reale, e ben conoscendo che il secondo non può stare senza il primo, conclude che il reale non è che un'emanazione dell'ideale, e quindi ammette per unico essere l'idea, la quale prende diverse forme, e tra esse anco quella appunto di realità. Il qual sistema può dirsi *dianoetico assoluto*, perchè considera l'essere reale solo in quant'egli è intimamente unito all'ideale, e non lo considera abbastanza in quant'è distinto da lui.

I filosofi che seguono tale sistema possono anche chiamarsi *unitari*, perchè non si contentano di riconoscere l'unità dell'essere, ma, per una soverchia inclinazione a unificare ogni cosa, confondono col nulla anche le diverse forme dell'essere.

Il vero è il medio tra questi due sistemi, poichè esso nè moltiplica l' essere come il primo, nè unifica le forme dell' essere

come il secondo, ma, riconoscendo pienamente che il primo atto dell'essere è unico e quindi unico l'essere per essenza, riconosce in pari tempo la distinzione assoluta e inconfusibile delle due forme, sotto cui egli è, quali sono l'ideale e il reale. Alle quali noi vedremo in appresso doversi aggiungere una terza; onde questo sistema ontologico potrebbe chiamarsi convenientemente *unitrinitario*.

820. Tra i sistemi unitari o dianoetici assoluti, quello che ai tempi nostri levò maggior rumore fu il sistema di Hegel. Secondo questo bisnipote di Kant, « il *concetto* (*begriff*) è la forma delle cose, e questa forma libera ed infinita costituisce ella stessa la materia universale » (chè la diversità delle materie è dichiarata un'illusione da Hegel) (1).

821. Come una mente speculatrice possa cader di leggieri in questo errore che al sentir comune pare incredibile, è spiegato dalle cose dette di sopra.

Dalle quali apparisce, come l'essere indeterminato, che stando avanti alla mente umana la costituisce, abbia due proprietà che sembrano nel primo aspetto contradditorie e non sono:

La prima: che quell'essere, comparendo alla mente privo al tutto de' suoi termini, non altro fa conoscere alla mente per sè solo, che il primo atto dell'essere comunissimo a tutte le cose: dal che parrebbe che, per mezzo suo, nulla di più si potesse conoscere.

La seconda: che quante volte il subietto intellettivo che intuisce quell'essere iniziale abbia un sentimento (ed è sentimento egli stesso) ed abbia perciò un reale (chè reale è sempre il sentito), egli non ha questo reale come semplicemente reale, ma lo ha come termine dell'essere: e l'averlo come termine dell'essere è conoscerlo, poichè l'essenza del conoscere sta appunto in avere un reale come termine dell'essere intuito (2).

Onde, l'essere indeterminato che informa l'umana intelligenza non solo mostra a questa se stesso, ma le dà virtù altresì di conoscere i reali suoi termini, quali sono i sentiti, tutte le volte che al soggetto intelligente avvenga di sentire. E così l'essere inde-

(1) *Encyclop.* § 128, addit.

(2) V. *Introduzione alla Filosofia*, IV, f. 343 e segg.

terminato ha una virtualità rispetto a'suoi termini. Ora, che il soggetto intuente l'essere, quando ha un sentimento, l'abbia come termine dell'essere intuito, questo nasce per natura della cosa, poichè il sentito è veramente un termine dell'essere, e perciò l'essere allora sta presente al soggetto intellettivo col suo termine e non più senz'esso. Ma è oltracciò da osservare, che, come ogni potenza ha nella sua propria natura la determinazione de' suoi atti anche prima che questi sieno posti, sicchè colui che conoscesse pienamente una potenza conoscerebbe per necessità gli atti a cui ella si può estendere, così nella natura dell' essere indeterminato si contengono tutti i suoi termini, ma non più che virtualmente. Di che avviene che, quando si presenta un suo termine particolare, la mente non solo il conosce come cosa piuttosto preconosciuta che nuova (chè infatti l'uomo d'ogni cosa che sente dice che è, naturalmente e senza far le maraviglie, nè mette in dubbio di saper che cosa dice quando dice « è », nè crede d' impararlo allora), ma ben anco distingue ciò che non può essere termine dell'ente; poichè ogniqualvolta vede, che due asserzioni si contraddicono, dice che non sono insieme, e così colla negazione del contraddittorio dichiara ch'esso non può essere termine dell' ente, e ciò pur sempre, perchè ella sa cosa sia essere ; onde nell' essenza dell'ente conosce altresì ciò che gli ripugna, e trovate in questo modo molte proposizioni negative, sa che devono essere affermate le contraddittorie di quelle; di guisa che, per via di negazioni, e per via di negazioni di negazioni, viene a prodursi una quantità immensa di proposizioni vere neganti o affermanti, di cui s' intessono tutte le scienze. E tutto questo contiensi nella virtù dell'essere indeterminato o formalissimo, sì che, conosciuto quell' essere iniziale, in questa cognizione trova l'uomo la virtù di conoscere tutto ciò ch'ei conosce, sia che gli venga dato dalla percezione, o dal ragionamento.

Questa virtualità immensa dell'essere indeterminato od iniziale, se non si considera colla più gran diligenza, può ben far gabbo alla mente. Il filosofo che ne scopre la fecondità può concludere a precipizio che tutto, anche la realtà, esce dall'idea, come l'acqua da una fonte, e che il concetto, come disse appunto Hegel, è la forma da cui esce la materia.

822. Ma l'illusione di questi filosofi nasce dal non aver consi-

derato bastevolmente, che, sebben la cognizione dei reali consista nell'apprendere questi come termini di quell'essere che prima s'intuiva senz'essi, tuttavia ciò non si può fare, se tali termini non ci sono dati, e che, per quanti sforzi l' uomo faccia colla sua mente, egli non arriva mai a cavare nulla di reale dai visceri dell'idea. Onde questa rimane perpetuamente infeconda, se non si presenta l'essere sotto altra forma, cioè sotto la forma reale; e quindi le forme si devono ammettere perpetuamente coesistenti, l'una all'altra irreducibile, e tali, che una sola di esse non si rende mai e poi mai, da se stessa, feconda dell' altra. Che anzi, anche allora quando l' uomo avendo il sentimento reale, lo conosce altresì, cioè lo ha come termine dell' essere intuito, anche allora quando lo stesso essere intuito s'applica al sentimento, le due forme rimangono pienamente distinte e inconfuse, sì che niun uomo di sana mente dirà mai, che l'idea del sentito sia il sentito, o che il sentito sia la sola idea. Che se lo dicesse, verrebbe smentito dal linguaggio stesso, nel quale le due cose spiccano al tutto distinte.

Hegel qui s' abbatte in un' *antinomia*, la prende per una vera contraddizione e, non potendosene espedire, fa pace con esso lei, dichiarandola il fondamento della filosofia.

L'antinomia è questa. Da una parte ei vede che l'essere puro, come atto primo comunissimo, è *vuoto*, non ha contenuto di sorte: conchiude precipitosamente, che l' *essere puro* e il *nulla* sono perfettamente il medesimo, e così introduce nella filosofia l'Avidyâ de' sistemi buddistici (1).

Dall'altra, vede la virtualità infinita dell' essere puro, di questo suo nulla, che è anche forma pura; e quindi mette in campo diversi argomenti per provare, che la realità stessa delle cose esce dalla *forma del pensare*.

Certo, se si sorvegliano attentamente i passi con cui Hegel procede in questi argomenti, si trova, che egli pone di continuo il piede in fallo.

E di vero, talora egli vuol mostrare che, se non si fa venir la

(1) L'Avidyâ, che significa *non-essere*, *non-sapere*, è il principio ond'escono tutte le esistenze in que' sistemi. V. *Burnouf*, *Introduct. à l'histoire du bouddhisme indien*, T. I, 485, 507, 623.

realità da' visceri dell'idea, si rompe alli assurdi, come, a ragion d'esempio, nell'*Introduzione alla Scienza della Logica:* talora egli tenta di descrivere agli occhi de' suoi lettori l'uscire che fa questa realità esterna dall'idea medesima, chiamandoli testimoni, del parto maraviglioso, come, per esempio, nell'*Enciclopedia.*

Da per tutto il suo ragionamento si fonda sopra equivoci, o volgarissime prevenzioni.

823. Nella detta *Introduzione* egli nota « essere stolto il dire che la Logica prescinde da ogni contenuto e detta soltanto le regole del pensare senza internarsi nel pensato. — Poichè, se ella per ha suo oggetto il pensare e le regole del pensare, essa ha appunto in ciò il suo proprio contenuto » (1). Ma, con sua buona pace, nessuno ha mai negato che le regole del pensare sieno l'oggetto della Logica, e nessuno perciò ha mai asserito che questa scienza sia priva di conténuto. L'equivoco è qui tra la *Logica,* e l'*essere puro.* La Logica ha certamente un contenuto, e questo contenuto formano appunto l'essere puro, le idee, i principii ideali che ella insegna a maneggiare. Ma si dice che quest'essere, queste idee, questi principii rimangono indeterminati, e in questo senso essi son privi di contenuto, perchè non contengono le ultime determinazioni, e molto meno le realità. Hegel dunque fa una censura puerile ai logici che l'hanno preceduto, fondata sopra una sua mala intelligenza; e, quand'anche fosse vera una tale censura, non ne verrebbe perciò che la forma del pensare producesse di sè la materia. Ma udiamo un argomento un po' più serio.

« Si suppone, che il tema del conoscere esista quasi un mondo « bell'e fatto fuori del pensare; che il pensare per sè sia vuoto, e « come una forma s'aggiunga esternamente a quella materia di « cui si empia, e acquisti per tal modo un contenuto, e divenga « un conoscimento reale.

« In tal caso, queste due parti costitutive stanno tra loro in « quest'ordine. — Che l'oggetto sia per sè un compiuto, un in- « tero che al tutto potrebbe far senza il pensare per essere nella

(1) Se vuol sostenere che l'*essere* puro e formale ha un contenuto, perchè dunque o come poi lo chiama vuoto e lo agguaglia al nulla?

« sua realità, mentre all' incontro il pensare sia qualche cosa di « difettoso che deve compiersi in un termine e, quasi tenue forma « indeterminata, farsi acconcio alla sua materia. Verità è la corri- « spondenza del pensare coll' oggetto, e a produrre questa corri- « spondenza (poichè in sè e per sè non esiste) conviene che il « pensare s'applichi all'oggetto e vi si accomodi ».

824. Queste parole contengono una critica in parte ragionevole del sistema anoetico assoluto; ma, oltrechè contengono molte inesattezze, non hanno la menoma forza a danno del vero sistema da noi proposto. Il che si fa manifesto dalle seguenti considerazioni.

1.° Anzi tutto, il discorso si fonda sull'abuso della parola *oggetto*. Noi abbiamo osservato che la realità non ha la natura d'oggetto, e che questa natura è solo propria dell'essere intelligibile e quindi dell'idea; di maniera che il reale, che non è oggetto, diventa oggetto per quell'atto di essere che s'intuisce nell'idea, del quale egli è il termine. Quindi noi non ammettiamo già « che la verità consista nella corrispondenza del pensare coll' oggetto », quando anzi non si dà pensare senza oggetto, e non può mai essere che il pensare non corrisponda col suo oggetto, poichè tra il pensare e l'oggetto passa un sintesismo essenziale.

2.° Molto meno è vero, nel nostro sistema, che « a far sì che esista quella corrispondenza del pensare coll'oggetto sia bisogno che il pensare s' accomodi all' oggetto », poichè questo avviene sempre, e non può non avvenire, se per oggetto s' intenda ciò che significa la parola, quello che si contrappone all'atto del pensare, quel che sta presente all'intendimento.

3.° La verità dunque non è, nè per noi, nè per Aristotele, nè per gli antichi in generale, quello che Hegel suppone, e su cui egli fonda la vana censura che fa dell'antica Logica. Poichè l'uomo possiede sempre la verità, quando coll' interno giudizio afferma il vero, non già solo pensando l'oggetto, ma riconoscendo quello che pensa naturalmente. Onde v' ha un' affermazione ed una negazione vera, e questa può riguardare tanto la forma, quanto la materia del pensare, in guisa che la question della forma e della materia del pensare e della loro relazione non ha da far

niente col sapere, se l'uomo possieda o non possieda la verità; e furono i filosofi moderni (1), i tedeschi principalmente, che confusero quistioni così disparate.

4.° È falso dunque che ci sia bisogno di unire la materia alla forma, per possedere la verità, o, come dice Hegel « acciocchè il pensare diventi un conoscimento reale ». Coll'aggiungersi della materia alla forma s'aumenta certamente la *quantità* del sapere umano, ma non se ne cangia per questo la qualità, sì che di falso diventi vero. Il sapere può essere più o men grande, può essere più o men materiato, ma l'uno e l'altro può esser vero egualmente. La question dunque della verità del sapere non dipende dalla materia del sapere, ma dal pronunciar giudizi veri sì intorno alla forma, e sì intorno alla materia del sapere.

5.° Il chiamar conoscimento reale la forma unita alla materia è anch'esso un abuso di parole. Poichè ogni umano conoscimento è reale, foss' anche semplicemente formale; chè, quantunque l'oggetto del conoscere sia una pura idea, tuttavia l'atto del pensiero che termina in essa è reale altrettanto quanto il soggetto intelligente che lo fa.

In tutte le citate parole dunque di Hegel non c'è altro di vero che questo, che a torto gli anoetici assoluti considerano la materia del pensare, la realità, come un mondo che sta da sè, intieramente diviso e indipendente dal pensare. E che questo sia un errore, l'abbiam mostrato precedentemente. Ma questo stesso errore non è osservato bene da Hegel, il quale, collo stesso osservarlo, rovescia nell'errore opposto; poichè, quantunque si possa provare che il mondo reale non possa star senza una mente, di ciò non viene quello che pretende Hegel, che v'abbia

(1) Si fece questa confusione quando i filosofi abbandonarono la dottrina speculativa e razionale delle scuole, e si volsero allo studio delle scienze naturali. Allora non parve più sapere se non il materiato, quello che versava intorno alle cose fisiche. Si declamò allora contro la dialettica e il pensar formale, si dichiarò questo inutile e vano, e si finì col credere che la verità stessa fosse confinata nel regno dei fatti della natura. Questo pregiudizio passò in Germania, dove fu ricevuto con tutta l'ingenuità propria di que' pensatori; e quindi le questioni sulla *verità oggettiva*, sul *conoscimento reale* ecc., cioè sopra frasi che falsificano il pensiero, perchè impregnate del sopraddetto pregiudizio.

cioè dipendenza assoluta tra la realità esterna e la mente umana. Questa dipendenza certamente esiste, se parlasi del mondo in quant'è attualmente conosciuto dall'uomo; ma l'uomo che pensa il mondo lo pensa come assolutamente essente, e però come indipendente dal pensiero con cui egli lo pensa, quantunque di poi, con una riflessione più elevata, vede che quel mondo non può essere realmente senza essere da una qualche mente pensato, appunto perchè l'atto dell'essere da cui dipende è eterno, e per sè intelligibile, e per ciò stesso ab eterno inteso.

825. Diamo anche un saggio dell'altra via che tiene Hegel a persuadere il suo sistema.

Egli parte da un pregiudizio sensistico, poichè in fondo a queste filosofie, che sembrano tanto speculative, ci ha pur sempre il sensismo ed anche il materialismo, come vedremo. « Secondo la « stessa coscienza ordinaria, è unicamente colla riflessione che noi « possiamo cogliere la realità degli oggetti. Per la riflessione, si « modifica la maniera nella quale l'oggetto è dato primitivamente « nella sensazione, nella percezione. Dunque la vera natura « dell'oggetto non giugne alla coscienza, se non per mezzo di « una modificazione prodotta dal pensiero. — Se dunque da una « parte il pensiero coglie la vera natura delle cose, e se dall'al- « tra è pur certo che il pensiero è un'azione mia propria, se- « gue necessariamente, che cotesta vera natura è una produ- « zione del mio spirito come soggetto pensante, un prodotto della « mia libertà (1) ».

Questa è la maniera con cui Hegel pretende dimostrare, che la materia e realità delle cose esce dalle forme delle cose, ossia dalle idee. Noi crediamo che ogni uomo il quale intenda quanto grande cosa e quanto paradosso s'acchiuda nella tesi, esigerà, prima d'ammetterla, una dimostrazione un po' men leggera e, quasi direi, meno scivolante che non sia questa.

826. Analizzandola, si vede viziata da cento parti.

1° Ha per fondamento il sensismo, e un sensismo ricevuto come pregiudizio, ossia supposto per vero senza nemmanco apparenti prove. E in fatti Hegel suppone come cosa indubitata, che l'oggetto sia nella sensazione, e nella percezione, cioè nella

(1) *Encycloped.* § 19-25.

percezion sensitiva, come apparisce dal contesto. E tale appunto è il pregiudizio del sensismo, e noi l'abbiam dimostrato altrove (1). Se si ammette che il senso ci dia l'oggetto, il sentire è trasformato in pensare; poichè questa appunto è l'essenzial differenza tra il sentire e il pensare: che il primo non ha oggetto, ma solamente termine, e il secondo ha oggetto: la sensazione è una modificazione, un modo d'essere del senziente, e l'idea è un oggetto interamente diverso dal pensante, non mai una sua modificazione, non mai un suo modo d'essere.

2° Quindi Hegel chiama falsamente *riflessione* quello che non è altro che la *percezione intellettiva*, colla quale l'essere reale si apprende come termine dell'essere iniziale o ideale. Questa percezione, che presenta le cose reali al pensiero, è un'operazione *immediata*, appunto perchè il senso non ha alcun oggetto precedente e conferisce solo un elemento nell'oggetto della percezione intellettiva. La riflessione all'incontro è *mediata*, perchè suppone dato avanti a sè l'oggetto e no 'l coglie ella stessa la prima. Di questo errore Hegel cade nell'altro (che è anche un assurdo): niente d'*immediato* esser vero e ogni verità esser *mediata*.

3° Quindi medesimo è al tutto falso d'una falsità volgare e sensistica il dire, che la riflessione produce una modificazione nell'oggetto dato da prima nelle sensazioni: è falso doppiamente, perchè:

a) Non essendo dato l'oggetto, come dicevamo di sopra, nella sensazione (chè l'oggetto non è altro che l'essere intuito dalla mente e però non si trova nel senso), la riflessione no'l può modificare: il vero invece si è che havvi la percezione intellettiva la quale no'l modifica già, ma lo costituisce all'uomo, poichè la percezione è quell'atto dell'intelligenza, con cui si conoscono immediatamente i reali, come già si è veduto.

b) Nè la percezione, nè la riflessione modifica o altera punto gli oggetti, come fu da noi dimostrato diffusamente (2).

4° Anche supposto che la riflessione hegeliana modificasse gli

(1) *Introduzione*, IV, f. 343 e segg. — *Nuovo Saggio*, Sez. V, P. II, C. IV, art. IV, V.

(2) *Rinnovamento*, n. 497-516.

oggetti, è una inferenza gratuita quella che Hegel ne trae con queste parole: « per la riflessione viene recata una modificazione alla maniera in cui l'oggetto è dato da prima nella sensazione; dunque la vera natura dell'oggetto giunge alla coscienza per mezzo d'una modificazione prodotta dal pensiero ». Se c'è l'oggetto nella sensazione, se poi c'è l'oggetto modificato nella riflessione, come sa egli il nostro filosofo, che la vera natura dell'oggetto risulti da questa modificazione, e non piuttosto sia data già dalla sensazione? Qual prova ce n'arreca? Come giustifica questa sua predilezione alla riflessione? — Egli non ce ne porge alcuna ragione intrinseca. Ma quest'uomo che in tutto il resto fa sì poca stima del senso comune e degli antichi filosofi, e che si chiama contento de'pochi giudici, qui all'incontro è pago di ricorrere all'autorità del senso comune e degli antichi logici, interpretata però a modo suo. Egli vi assicura « essere ammesso dal senso comune che, per conoscere la vera natura delle cose, convenga elaborare i dati e trasformarli col pensiero: che l'antica filosofia ha riconosciuto l'accordo delle idee e delle cose, e conceduto che le cose sono tali in sè, quali il pensiero le concepisce. Dunque, conchiude il nostro filosofo, il pensiero è la verità delle cose, verità oggettiva ». Che il senso comune, insieme coll'antica filosofia, ammetta l'accordo delle idee e delle cose, è verissimo; ma di ciò non vien punto, che il pensiero produca le cose. Se, invece della parola equivoca o, a meglio dir, soggettiva di *pensiero*, si prenda quella d'*idea* (ed Hegel prende spesso l'una e l'altra promiscuamente onde rimane confuso tutto il ragionamento), anche noi diremo che l'idea è la verità *oggettiva* delle cose (1). Ma ciò non vuol già dire, che il pensiero soggettivo dell'uomo produca la verità oggettiva, cioè l'idea; quand'anzi l'idea è ella stessa data al soggetto umano da intuire come oggetto, e quindi non può essere una produzione del pensiero, il quale non esiste senza lei o prima di lei, non esiste senza il suo naturale oggetto. Onde l'oggetto, che è l'essere ideale, è congiunto co' reali come un principio coi termini, e questi non sono senza quello; ma l'*essere terminato*, cioè l'essere co' suoi termini, è davanti al pensiero umano, e indipen-

(1) *Nuovo Saggio*, Sez. VI.....

dente da questo, e non punto, come vuol Hegel, una produzione di questo. Così è necessario interpretare il senso comune e l'antica filosofia, e non farli straparlare, come fa sempre Hegel. Quanto poi a pretendere « che il senso comune ammetta, che per conoscere la vera natura delle cose convenga elaborarne i dati e trasformarne il pensiero », questo è un parlare equivoco, che può esser vero, ma non mai nel senso di Hegel. Poichè, questa frase « conoscere la vera natura delle cose » o vuol dire lo stesso che conoscere la natura delle cose, e allora quella parola « vera » è superflua; o per « conoscere la vera natura delle cose » s'intende il conoscere più a fondo l'intimo delle cose, e allora la parola « vera » è, per lo meno, equivoca, poichè d'una stessa cosa si può conoscer poco, ma quel poco esser vero, e può conoscersi più, e quel più essere ancor vero: chè certo la natura d'una cosa può venir conosciuta con diversi gradi, più implicitamente o meno, e tuttavia esser sempre vera la detta cognizione. Che se, per conoscere la natura d'una cosa più a fondo, convien elaborare più a fondo la cosa e trasformar i dati del pensiero, come dice Hegel, questo non è già perchè debba riconoscersi come necessariamente falsa la cognizione che se n'avea prima; ma solo perchè, se nella cognizione che s'avea prima era entrato qualche errore per arbitrio nostro, esso vien posto giù; e poi s'aggiungono altre determinazioni esplicite alla cosa. Ma tutto questo lavoro si fa sempre coll'uso dell'idea dell'essere, da' visceri della quale si trae ciò che prima era virtuale, e con nuove esperienze sensibili che mostrano nuove forze e fenomeni reali; onde la cognizione s'aumenta più tosto che non si cangi: e s'aumenta sempre per li due elementi, l'ideale e il reale, dati al pensiero, e non prodotti dal pensiero, benchè il pensiero possa ricercarli colla sua attività, a quella maniera che l'occhio può andar cercando le tinte d'un quadro, quantunque egli con ciò non le crei (1).

(1) Il materialismo della filosofia hegeliana apparisce già da questo solo, che la materia per Hegel non è che un momento dell'idea, di maniera che l'idea si converte anche in materia. Vedi, tra gli altri luoghi, l'Enciclopedia, dove parla delle tre forme ch'egli distingue nell'oggettività, la forma del *meccanismo*, del *chimismo* e del rapporto *teologico*, come egli le chiama. § 194, 195, colle loro addizioni.

§ 11.

Come la mente umana sia una partecipazione della mente assoluta.

827. I filosofi della Germania partono dunque dal pregiudizio sensistico che confonde la *realità* coll'*oggettività*, onde pare che tutto vogliano ridurre alla *realità* sensibile: e passano di poi, senz'accorgersi, nel pregiudizio contrario, dimenticano del tutto la realità e non considerano che le forme ideali.

Ascoltiamo ancora l'Hegel: « Quand'io dico me, io voglio parlare di me, come di una persona individua; ma nel fondo io non dico niente di me, che mi sia particolare, e che non si possa dire di ogni altro. Il me dunque è qualche cosa di generale, dove tutto si contiene in potenza: egli è l'universale che comprende tutto (1) ». Qui la realità del proprio me è del tutto sfuggita alla mente del filosofo, e non gli rimane che il me astratto, ideale, formale; che può essere benissimo oggetto dell'intuizione, poichè è l'idea del me, non il me veramente. Con questo solo me universale dell'Hegel, lo spirito umano non affermerà la sussistenza d'un me, e però non avrà mai la realità. Come tutte le qualità d'un me concepito nella sua idea universale sono anch'esse universali, così, per l'opposto, nel me reale, qual è il mio proprio, non c'è nulla d'universale, e questa è appunto una delle proprietà del reale, ch'egli renda singolare l'universale che sta davanti all'intuizione della mente. L'illusione dunque dell'Hegel è manifesta. Egli si promette di ridurre il reale all'idea, prendendo un reale, per esempio il mio proprio me, e poi osservando che le qualità di questo me reale sono universali, perchè possono convenire a qualunque altro me; di che conclude, che il me è sempre universale; e non s'accorge che, così facendo, abbandona il reale e passa all'ideale (a' predicati logici), non già convertendo il reale in ideale, ma semplicemente trasportandosi col suo pensiero dal primo al secondo.

Così, prima di lui, avea fatto Schelling, e così pure Bouterweck e Bardilli ed altri (2). Tutti questi fecero del pensare altrettanto

(1) *Encyclop.* § 20.
(2) *Nuovo Saggio*, Sez. VII, C. II.

astrazioni, e al pensare, o alla mente astrattamente considerata, diedero, per puro loro arbitrio, una realità. Lo Scelling e l'Hegel la diedero al loro me astratto ed universale, poichè, dopo aver tolta la realità al me reale e convertitolo in un me astratto, dissero che questo astratto era il reale, e così parve loro d'aver dimostrato, che nell'ideale, nell'astratto, nell'universale si contenesse il reale, e però la realità non fosse cosa tanto diversa dall'ideale quanto si crede.

Tutti questi filosofi oltrecciò, forti per astrazione, difettarono di analisi, e però non sono mai arrivati a capire l'assoluta distinzione tra l'oggetto del pensiero, e il pensiero che è soggettivo. Onde diedero il nome di pensiero alle stesse idee, e così le soggettivizzarono; diedero viceversa il nome d'idea al pensiero, e così lo presero per un oggetto; e poterono far comparire che l'oggettività e la soggettività sieno due momenti passaggeri dello stesso pensiero. Indi le conseguenze strane, i sistemi mostruosi.

Il pensiero puro, il pensiero come pensiero, ciò che è assolutamente pensiero, la mente considerata nella sua universalità, cioè considerata solo in quello che è essenziale alla mente, sono tutte astrazioni e forme logiche, che possono utilissimamente adoperarsi nella scienza, ma che non possono confondersi mai colla realità, senza cadere con ciò in errori gravissimi.

828. Cadono poi in un altro errore i filosofi tedeschi, quando il pensiero e il me *astratto* confondono col pensiero e col me *assoluto*. La qual confusione nasce loro nella mente dal non aver convenientemente distinto *l'essere indeterminato dall'essere assoluto:* illimitato l'uno e l'altro, ma in modo diverso. Ripugna a que' filosofi il confessare, che la mente umana abbia qualche naturale e *fondamentale limitazione*: pare loro che una ragione limitata non sarebbe più ragione (e certo in quant'è limitata non è ragione). Dall'istante poi che non sanno distinguere l'idea dal pensiero e l'assoluta oggettività di quella dalla soggettività di questo, non ci reca maraviglia che trovino un argomento per confermarsi nel loro errore. Quest'argomento, ridotto a parole esplicite, può così formolarsi: « L'idea è l'essere, il pensiero è l'idea ». Ma l'essere indeterminato non può esistere, chè tutto quello che esiste è determinato. Dunque il pensiero non esisterebbe, se l'essere fosse indeterminato. L'uom poi pensa l'essere illimitato, perchè univer-

sale; l'essere illimitato assoluto è determinato; dunque, se l'uomo non pensasse l'essere assoluto, non esisterebbe il pensiero, poichè il pensiero è l'idea, e l'idea è l'essere. Così devono ragionare i dianoetici assoluti. Ma, qualora all'imaginazione di costoro si preferisca il fatto che non si trova certamente giammai contrario alla vera speculazione, chiaro apparirà: che il pensiero non è l'idea; che nell'idea l'uomo pensa per natura l'essere indeterminato; che quest'essere indeterminato mostra egli stesso alla riflessione dell'uomo *dover* avere i suoi termini, quantunque non appaiano, perchè altramente non potrebbe esistere; che l'essere co' suoi termini non è diverso essenzialmente dall'essere dell'intuizione il quale nasconde i suoi termini; e quindi che l'intuizione e l'intelligenza umana è limitata, perchè vede l'essere nel suo inizio, e non ne'suoi finimenti, dati solo in parte all'uomo in appresso; e che questa limitazione non falsifica punto il conoscere umano, perchè si manifesta all'uomo per modo che questi non è mai astretto a dire illimitato ciò che è limitato, o ad assentire ad un falso giudizio.

829. E appunto per questo la mente umana, non altrimenti che quella di ogni intelligenza finita, è una *partecipazione* della mente *assoluta*, come fu anche mostrato nel libro precedente. Chiamiamo mente assoluta quella che per propria natura conosce pienamente l'essere con tutti i suoi termini: tale è il concetto ideale della mente.

Poichè, come abbiam veduto che v'ha un concetto *dell'essere iniziale* e un concetto *dell'essere assoluto*, così di tutte l'altre cose l'uomo si fa questi due concetti; chè la cognizione di tutte l'altre cose riceve le stesse forme che ha nella mente umana la cognizione dell'essere, perocchè tutte sono alla fine la cognizione dell'essere variamente determinata. Come dunque v'ha il concetto dell'essere indeterminato, così v'ha del pari il concetto d'una mente indeterminata, il qual concetto mostra l'essenza della mente senza i suoi termini. E come l'essere indeterminato contiene virtualmente le sue determinazioni e i suoi termini, così pure nell'essenza astratta della mente stanno virtualmente le possibili determinazioni e i termini ch'ella può ricevere. Se si aggiungano all'essenza della mente de' termini limitati, se ne ha il concetto d'una mente determinata specificamente, per esempio,

dell'umana. Ma l'essenza della mente sta in questo ch'ella sia un principio conoscitivo; onde quanto si suppone che più conosca e abbia termini maggiori, tant'è più mente. Se dunque concepiamo una mente che abbia per termine tutto l'intelligibile, noi avremmo il concetto d'una mente che è pienamente e assolutamente tale, il concetto d'una mente assoluta. Ma l'intelligibile, come intelligibile, è essenzialmente uno, chè una è l'intelligibilità. E poichè i principî non si moltiplicano se non a cagione della diversità de' termini, è chiaro che, come non ci può essere che una sola intelligibilità, così non ci può essere che una sola mente illimitata ed assoluta.

Della qual dottrina la prima conseguenza è questa: che, ove si neghino i limiti della mente umana, il panteismo psicologico è inevitabile; al quale scoglio ruppero i filosofi tedeschi.

Ma, posciachè i termini limitati possono esser molti, però ci possono essere molte menti, tra le quali una è l'umana.

Questa difficoltà accampano i tedeschi: « la mente umana è illimitata, poichè non c'è cosa ch'ella non possa conoscere, se è conoscibile; dunque ella è assoluta. — Si risponde, che la mente umana è illimitata, come illimitato ed universale è l'essere indeterminato. Il quale non è illimitato ed universale sì che mostri una attualità infinita; ma è universale ed illimitato virtualmente; cioè in quanto ch'ei da parte sua ammette termini illimitati ed infiniti, e dimostra all'uomo così in generale questa sua infinita capacità, non dimostrandogli però attualmente tutti questi termini, anzi una parte tenendone sempre nascosta; e ciò, perchè l'uomo non può divenire una realità infinita, come sarebbe necessario che divenisse, quand'egli dovesse abbracciar l'essere con tutti i suoi termini infiniti (1). Così accade che l'uomo sia limitato, e che tuttavia possa conoscere qualunque cosa gli sia data a conoscere, benchè non gli possano essere date a conoscere tutte le cose.

830. Ora, da questo stesso risulta che la mente umana è una partecipazione della mente assoluta, poichè:

1° Quantunque la mente umana abbia per suo termine naturale l'essere indeterminato, e quindi non abbia presente l'essere con tutti i suoi termini, tuttavia ella ha presente il primo atto

(1) *Teodicea*, N. 396-410.

universale dell'essere, identico a quello che luce alla mente assoluta, non potendovene esser altri; benchè alla mente assoluta, insieme con quel primo atto, stanno presenti tutti i termini dell'essere. Vi ha dunque qualche cosa di comune tra il termine della mente assoluta e il termine della umana come limitata, e questo è il primo atto d'essere; ond'anco avviene che questo primo atto si predichi ugualmente di Dio e delle creature (1).

2° Il primo atto universale dell'essere presenta alla mente che lo intuisce l'essenza pura dell'ente per modo, che al suo confronto si conosce tutto ciò che è ente o non è, che è o può esser termine dell'ente; il che è quello stesso che dicevamo prima, che tutti i termini sono virtualmente contenuti in quel primo atto intuìto dall'uomo. Onde avviene che il mezzo di conoscere è potenzialmente infinito; e questo è quell'infinito di cui partecipa necessariamente ogni intelligenza, per essere intelligenza; nè limitazione viene alle intelligenze finite se non per rispetto ai termini. Di che si vede, che ben si può dall'intelligenza umana trarre, per via d'astrazione, l'essenza pura dell'intelligenza. Ma, come l'essenza pura dell'essere non fa conoscer l'essere e il resto dell'essere che inizialmente, così il concetto dell'essenza pura dell'intelligenza non fa conoscere le intelligenze che nel loro iniziamento, mentre le determinazioni dell'intelligenze specifiche in quel concetto astratto rimangono solo virtualmente contenute. Così adunque l'intelligenza umana partecipa dell'intelligenza assoluta, e indi non fa maraviglia ch'ella colga la verità. Ma, affinchè la riflessione non c'inganni facendoci pigliare per assoluto il limitato e relativo che per lei conosciamo, conviene ch'ella noti quel tanto che l'intelligenza umana partecipa dell'assoluto, e il distingua accuratamente dalle limitazioni specifiche o individuali entro a cui si contiene.

§ 12.

Questione delle addizioni all'essere.

831. Quando una questione si propone alla mente sotto diversi aspetti e, anche espressa in parole, riceve diverse formole,

(1) *Introduzione alla Filosofia*, VII, fac. 428 e segg.

benchè sia nel fondo la stessa, pur conviene che il filosofo in ciascuna di quelle varie vesti l'appresenti e insegni a riconoscerla e a discioglierla.

La prima questione dell'Ontologia, che riguarda la relazione tra l'essere iniziale e i suoi termini, e che fu da noi toccata più sopra, s'appresentò sempre alla mente de'filosofi nell'antichità e nel medio evo.

Ora, la maniera onde la concepivano gli Scolastici fu principalmente questa. Da una parte, noi per esperienza sappiamo di concepire molti enti diversi ed opposti, e questi molti debbono aggiungere qualche cosa all'essere concepito puramente e semplicemente, il quale è uno; onde dicevano gli Scolastici: *accipiuntur ex additione ad ens*. Dall'altra parte, sembra che all'essere niente si possa aggiungere, se non sia già essere quello stesso che si aggiunge; perocchè, se non fosse essere, sarebbe nulla, e l'aggiungere nulla non è aggiungere. Ma, se quello stesso che si aggiugne è essere, come mai si può aggiungere sè a sè stesso? Acciocchè una cosa si possa aggiungere ad un'altra, dee essere in qualche modo dall'altra distinta; però l'aggiugnimento suppone l'esistenza di due cose, e qui non n'abbiamo che una, l'essere: nè, coll'aggiungere l'essere all'essere, s'accresce l'essere.

832. La forma nella quale noi abbiamo esposta questa antinomia è tale che ne contiene altresì lo scioglimento. Ricapitoliamola in altre parole.

L'essere puro e indeterminato mostra alla riflessione quasi due sembianti opposti: secondo l'uno di essi, appare imperfettissimo, perchè vuoto, senza contenuto, privo de' suoi termini: secondo l' altro, appare come fosse tutto, come universale, infinito, a segno che nulla si può pensare che sia fuori di lui (1).

(1) Questa antinomia nella storia de' sistemi filosofici riscontrasi tradotta in proposizioni apparentemente contradditorie. Tale è, nel L. VI de Republica, la sentenza di Platone (divenuta poi fondamento alla filosofia neoplatonica), che pone il *bene* sopra l'essere, e questo fa derivar da quello; la quale sembra contraria all'altra, che nulla stia sopra l'essere; poichè di là dall'essere non c'è che il nulla, onde il bene stesso deve essere. L'antinomia di questa proposizione svanisce, se s'interpreta la sentenza di Platone così, che il filosofo abbia parlato dell'*essere iniziale* privo de'suoi termini. Ove questo si prenda preciso da'suoi termini, non può es-

Questi due sembianti dell'essere indeterminato producono l' antinomia di cui parliamo. Poichè, se si considera l' essere col secondo sembiante, non si può trovar cosa alcuna fuori di lui, che non sia in lui, che non sia lui, perocchè qual cosa ci può essere, che non sia essere? All'incontro, se si considera l'essere col primo sembiante, molte cose sembrano fuori di lui; a ragion d' esempio, le *differenze*, per le quali si distingue un essere dall'altro. Così, due enti sono egualmente essere, e pure sono distinti, e però c'è una differenza che gli distingue e li separa. In quanto dunque sono esseri, sono uguali; e però, in quanto non sono uguali, conviene che ci sia qualche cosa che si distingua dal puro essere.

Quest'antinomia, abbiam detto, da se stessa è sciolta, quando si avverte che l'essere indeterminato contiene bensì tutto, ma solo virtualmente, e che attualmente nulla contiene di determinato. Qualora dunque si confrontino le determinazioni dell' essere coll' essere in quanto non ha determinazioni, giustamente si dice, che queste sono fuori di lui, sono differenti dall' essere. Ma se poi si consideri, che l' essere indeterminato riceve queste determinazioni come qualche cosa che lo compie: e se di più si consideri, che nell'essenza dell'essere, quale nell'essere indeterminato s' intuisce, c'è la virtù di ricevere tutte le determinazioni, di maniera che queste ci son tutte potenzialmente, e tutte si possono riconoscere come virtualmente inesistenti nell' essere quando a lui si paragonino: allora si capisce benissimo in che senso tutto sia

sere in sè, ma solo in un altro, e però suppone avanti di sè l'essere assoluto, il quale è per essenza il bene. L'essere assoluto allora dal suo termine proprio ed essenziale è denominato col vocabolo di bene, come Dio nella Scrittura è denominato SANTO, e così distinguesi dall'essere, parola equivoca nell'uso degli uomini, perchè significa tanto l'essere iniziale quanto l'assolnto, ed anzi prima quello e poi questo secondo l'imposizione del nome. E che mirasse a ciò Platone (n'abbia egli avuto distinta coscienza, o no) vedesi dal dire, che il bene dà alle cose che si conoscono non solo l' intelligibilità, ma ancora l'essere e l'essenza, τὸ εἶναί τι καὶ τὴν οὐσίαν. L'essere iniziale non può chiamarsi altro che essere, all'essere assoluto conviene ugualmente il nome di essere e di ente, ai finiti non può competere il nome di *enti*. ( ). Se gli antichi, i neoplatonici specialmente, avessero colte queste distinzioni, non sarebbonsi perduti in un labirinto di frasi inesplicabili.

nell'essere, e non si possa pensar nulla fuori di lui. Il punto principale, su cui deve insistere l'attenzione della mente per intendere tutto ciò, si è: che le determinazioni, i termini, le differenze degli esseri non si cavano da noi colla sola contemplazione dell' essere indeterminato, onde per questa parte ci si mostrano come non comprese in lui; ma che ci sono date in origine colla realità, ossia col sentito, e quando ci è dato questo sentito, noi contemporaneamente intendiamo che è, onde lo pensiamo unito all' essere (e in questa unione sta il pensarlo), e però ci è impossibile di pensarlo fuori dell'essere. È dunque fuori dell'essere indeterminato, ma è dentro all'essere determinato: è fuori, quando la riflessione lo considera in relazione col pensar formale, è dentro, quando la riflessione lo considera in relazione col pensar materiale.

833. Se noi consideriamo che le determinazioni che s'aggiungono all'essere sono molte, ma che in tutte c'è lo stesso essere, noi vedremo, che convenientemente gli antichi, parlando di queste determinazioni, le considerarono come altrettanti modi dell' essere. E così appunto sciolsero quell' antinomia, dicendo che i modi dell' essere non sono compresi nell'essere senza modi, ma sì nell'essere co'suoi modi.

Cercarono dunque, per isciogliere una tale questione, quale fosse l'indole dell'*aggiunta* che si fa all'ente, quando si concepiscono enti ed entità particolari ed opposti. E cominciarono dall' escludere le varie maniere di aggiunta che si possono far colla mente nostra d'una cosa ad un'altra.

1.° Una porzione di materia si può aggiungere ad un' altra, perchè, ogni porzione di materia avendo un essere distinto, la porzione che si aggiunge non è compresa in quella a cui si aggiunge. Questa prima maniera d'aggiunzione non ha luogo nell'essere; perchè ogni cosa che si aggiunga all'essere è già compresa in esso.

2.° Una differenza si aggiunge ad un genere, e così se n' ha una specie. Nè pure questa maniera d'aggiunta ha luogo nell' essere; perchè la differenza non è nel genere, mentre invece tutto ciò che si aggiunge all'essere è già nell'essere, è essere.

3.° Un accidente si aggiugne ad un subietto. Nè pure a questo modo si può aggiungere all'essere: chè il soggetto non racchiude l'entità accidentale che vi si aggiunge; quando pur l'essere racchiude già la sua giunta.

Escluse queste tre maniere, qual altra specie d'aggiunzione si potrà fare all'essere?

San Tommaso qui distingue appunto l' *essere* e il suo modo. Certo questi due sono distinguibili dalla mente, e però costituiscono due concetti distinti; benchè il modo dell'essere non sia separato dall'essere. I vocaboli sono imposti a significare i concetti della mente. Indi è che la parola *essere* si adopera a significare il primo concetto, quello dell'essere; e non il secondo, quello del *modo*. Indi si dice aggiungersi qualche cosa all'*essere*, quando all'essere (cioè all'essere puro senza il suo modo) si aggiugne colla mente il suo proprio *modo*; modo che la mente distingue, bench'ei nello stesso essere virtualmente si comprenda (1).

§ 13.

De' termini proprî dell'essere, e dei termini non proprî.

834. Già abbiamo distinto le *determinazioni* dell' essere da' suoi *termini*. Uno di questi è certamente la *realità*. Ma qui si fa innanzi la questione. « Se tutte le realità sieno termini proprî dell'essere, o ce ne siano anche d'improprî ». Per termini proprî intendiamo quelli che sono necessari all'essere, acciocchè egli sia completo: per improprî quelli che non sono punto necessari al suo compimento, potendo egli, senza questi, aver tutto ciò che gli è necessario ad essere appieno determinato e realizzato.

Noi abbiamo già detto dei reali contingenti, che questi attentamente considerati presentano una specie d'antinomia. Poichè, da una parte, divisi dall'atto primo dell' essere nulla sono, non si possono neppur pensare; dall'altra, si vedono chiaramente distinti dall'atto primo dell'essere, di manierachè, mentre quell' atto è l' essenza dell'essere, questi termini non sono l' essenza dell' essere. Quest'antinomia non è contraddizione se non apparente; poi-

(1) *Enti non potest addi aliquid quasi extranea natura per modum quo differentia additur generi, vel accidens subjecto, quia quaelibet natura essentialiter est ens (unde etiam probat Philosophus in III Metaphys. quod ens non potest esse genus); sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius MODUM, qui NOMINE IPSIUS ENTIS NON EXPRIMITUR. De Verit.* I, I.

chè non è contradditorio, che una cosa dipenda totalmente da un' altra, e che tuttavia non sia l' altra. Questa osservazione adunque sui reali contingenti conduce a distinguere i termini proprî dell'essere dai non proprî.

E, pigliando la cosa da più alto, si potrà chiaramente vedere la verità di questa distinzione tra i termini proprî ed improprî dell'essere.

835. La mente umana colla sua intuizione naturale concepisce l'essere assolutamente senza la relazione di questo alla mente; poichè questa relazione non è conosciuta col primo intuito, non è essa stessa l' oggetto di questo intuito. Pur questa relazione esiste già nel fatto del primo intuito, benchè ancora sconosciuta all'intuito stesso; poichè questa relazione è la stessa oggettività, o presenzialità dell'essere alla mente, e però è la stessa conoscibilità dell'essere, la ragione per la quale l'essere è conoscibile. Ma la mente che solo intuisce è ancora sconosciuta a se stessa, come quella che non pensa a sè, ma al solo essere, e però con quell'atto conosce che l'essere assolutamente è. La riflessione poi che sopravviene riesce a scoprire, che l' essere ha con una mente una relazione essenziale che è l'essenziale intelligibilità, e che la mente umana partecipa della stessa relazione esenziale che passa tra la mente assoluta e l'essere.

Di più, l'essere intuito, benchè nasconda i suoi termini, manifesta però l' essenza dell' essere. E la riflessione s'abbatte allora in altra apparente antinomia; poichè da una parte trova che l' essere all'intuizione appare come essente in modo assoluto: dall'altra, trova che si opporrebbe all'essenza stessa dell'essere, ch'egli fosse in modo assoluto senza i suoi termini, poichè essere in modo assoluto vuol dire essere in sè, e non soltanto come apparente ad una mente. E nondimeno non c'è in questo alcuna vera contraddizione. Poichè i due termini apparentemente opposti si conciliano ragionando a questo modo: la mente vede bensì che l'essere assolutamente è, e a veder questo basta l' aver presente l'essere indeterminato, come quello che contiene l'essenza dell'essere; la mente però non vede che assolutamente sia l' essere indeterminato, ma solo che assolutamente sia l'essere; ed è una ricerca posteriore « se quell'essere che assolutamente è, sia determinato, o indeterminato ». Onde, quando la riflessione fa

questione, la risolve dicendo, che l'essere che assolutamente è conviene che sia determinato. E poichè l'oggetto dell'intuizione è l'essere indeterminato, la riflessione conclude, che le determinazioni ed i termini dell'essere ci sono, ma rimangono nascosti all'intuizione.

Le determinazioni dunque e i termini dell'essere non s'intuiscono, ma s'argomentano. E la luce, ossia il principio da cui riceve la sua forza tale argomentazione, è lo stesso essere indeterminato, oggetto dell' intuizione; appunto perchè quest' essere indeterminato contiene l'essenza pura dell' essere, in virtù della quale la mente vede ciò che all' essere convenga o disconvenga, e quindi anche giudica, a lui convenir di necessità le determinazioni e i termini che gli mancano dinnanzi all'intuizione.

Se dunque riassumasi in altre parole l' argomentazione, si avrà questo processo.

La riflessione vede che l'essere naturalmente intuìto è l' essere indeterminato.

Vede che quest' indeterminazione non consiste già in ciò, che egli escluda le determinazioni o i termini, ma solamente in ciò che non li mostra all'intuito e non li esclude (1).

Vede che l'essere, così puro, separato dalle sue determinazioni, manifesta l'essenza pura dell'essere, in guisa che la mente per una tal vista sa che cosa sia essere, benchè non sappia dove termini.

Sapendo che cosa sia essere, vede che essere non sarebbe, se non fosse in sè e solo apparisse ad una mente; anzi vede che il non più che apparire involge contraddizione; poichè la mente

(1) Nella lingua ricchissima delle scuole si distinguevano due maniere di astrazione; l'una chiamavasi *precisiva*, l'altra *negativa*. L'astrazione precisiva era quella che astraeva bensì dalle differenze, ma senza negarle: l'astrazione negativa all' incontro negava le differenze. I generi, a ragion d'esempio, erano considerati come il prodotto dell'astrazione decisiva, perchè non negavano le specie; ma, se col nome di genere s'intendeva la specie inferiore, allora interveniva l'astrazione negativa. Quindi la parola significante il genere suol ricevere due significati, come genere e come specie inferiore: così animale s'adoperava, e s'adopera tuttavia, per significare il genere comprendendovi anche l'uomo, e per significare la specie inferiore, cioè il bruto, escludendone l'uomo. Del rimanente, l'essere non è indeterminato per alcuna astrazione, ma per essere dato così all'intuizione dalla stessa natura.

a cui apparisse già sarebbe in sè, e però ci avrebbe un essere in sè e non solo apparente, quando pur non si volesse dire che la stessa mente fosse solo apparente ad un'altra, il che ci recherebbe all' assurdo d'un ricorso infinito; e però è necessario che l'essere assolutamente sia, come all'intuizione appar che assolutamente sia.

L'essere indeterminato dunque, quale apparisce all'intuito, non è sufficiente ad essere assolutamente ed in sè, ma è sufficiente a far conoscere all'uomo, che l' essere assolutamente ed in se stesso è, e di più a fargli conoscere, che quell'essere che assolutamente è conviene che sia pienamente determinato, niuna cosa indeterminata potendo essere in sè.

Da tutto ciò la riflessione conclude (e non è cosa intuìta, ma argomentata), che « quell'essere che la mente intuisce come essente in un modo assoluto, cioè in sè, in tal modo appunto è; e, poichè non potrebbe così essere se restasse indeterminato qual è dinnanzi all' intuizione, che esso è in modo assoluto colle sue determinazioni e co' suoi termini ».

836. Ma quali sono queste determinazioni e questi termini?

Si può rispondere:

1.° Che altro è sapere che ci devono essere e altro è sapere quali sieno, e che la prima di queste due cognizioni può stare senza l'altra; nel qual caso si suol dire che di quelle determinazioni e di que' termini noi abbiamo una cognizione negativa, ossia tale che non ci fa conoscere le cose in se stesse, ma per via di relazioni ad altre conosciute. Così il sapere in generale che l' essere ha de' termini, benchè non li conosciamo, è una cotal negativa cognizione di essi, per la quale sappiam ch'essi sono, e di più sappiamo la loro relazione coll'ente, la quale fa sì che gli concepiamo come termini di esso.

2.° Che tali termini non ci sono dati dall' intuizione naturale dell'essere, ma che dall'essere intuìto ne argomentiamo la esistenza.

3.° Che tali determinazioni e termini devono appartenere allo stesso essere intuìto (benchè non sieno essi stessi intuìti), in modo che lo rendano atto a sussistere ossia ad essere in sè, e formino siffattamente il suo compimento, che, non essendo senz'essi compiuto, con essi si compia e si determini da ogni lato.

4.° Che, l'essere intuìto essendo illimitato per sua essenza, giacchè nell'essenza dell' essere non cade limitazione di sorta, perciò queste determinazioni e termini, qualunque sieno, non possono restringere l'essere, o coartarlo a qualche essere particolare. Quindi le determinazioni e i termini che completano l'essere non sono punto nè poco limitazioni di lui, ma piuttosto suoi svolgimenti ed ampliamenti: così li concepisce la mente umana quando ne vede la necessità, e li raggiunge all' essere indeterminato, oggetto dell'intuizione.

837. La riflessione, giunta col ragionamento fino a questo punto, s'accorge incontanente, che niuno di quegli enti reali di cui si compone l'universo, e che cadono sotto la percezione dell'uomo, si possono annoverare tra queste determinazioni e termini proprî dell'essere, per le ragioni seguenti:

1.° Perchè tutto ciò che cade nella percezione umana di questo universo è finito, dimodochè limita l'essere, quando le sue determinazioni proprie no 'l debbono punto limitare, ma compire ed assolvere.

2.° Poichè l'essere è necessario, non si può pensar ch'ei non sia; e poich' ei non sarebbe in sè ove non avesse le determinazioni che il compiono, anche queste devono essere necessarie e tali che non si possa pensar che non sieno. Ma tutte le entità finite di cui si compone l' universo si può pensare che non sieno, senza alcuna contraddizione, e si può pensare che in vece loro ce ne sieno delle altre, il che è quanto dire, che non sono necessarie, ma contingenti. Non possono dunque essere determinazioni proprie dell'essere.

3.° Gli enti finiti di cui si compone l' universo sono interamente separati l'uno dall'altro, e però sono molti. Ma le determinazioni proprie dell' essere son quelle che assolvono e compiono l'essere, il quale è uno, e però non gli possono togliere l' unità che gli è essenziale. Come dunque l' essere non può perdere la sua unità, così dee aver determinazioni proprie che non gli tolgano, ma gli perfezionino questa sua essenziale unità.

4.° Riflettendo immediatamente sulla natura degli enti finiti, si viene a conoscere lo stesso vero; poichè la *natura* loro consiste nella loro realità. E quantunque senza l' essere essi non sarebbero, tuttavia non è l' essere che costituisce la loro natura.

Di che è prova manifesta quello che abbiamo osservato più sopra, cioè che l'atto dell'essere è comune a tutte le realità finite. Se dunque fosse l'essere quello che costituisce la natura di ciascuna di esse, queste non potrebbero essere più, ma sarebbero una sola, come uno ed uguale a se stesso è l'essere. Ciascuna dunque delle realità finite ha bisogno dell'essere (chè altrimenti sarebbe nulla), ma non è l'essere; poichè altrimenti non sarebbero molte nè finite. L'essere dunque non costituisce la natura delle realità finite; questa natura consiste nella sola realità, che non è l'essere ma una forma dell'essere, forma però che non sarebbe, se non ci fosse l'essere. E questa distinzione non è soltanto l'opera della mente umana, ma è inerente alla natura delle cose di cui si parla, perchè l'essere e le realità finite hanno, come abbiamo veduto, de' caratteri contraddittorii, onde non possono identificarsi, benchè le realità finite dipendano siffattamente dall' essere, che senza di questo non sarebbero. Ora, non è menomamente contraddittorio che una cosa dipenda totalmente da un' altra e tuttavia non sia quest'altra da cui dipenda. Questa relazione di assoluta dipendenza chiamasi da noi *relazione essenziale*, e il nesso tra queste due cose chiamasi *sintesismo ontologico*.

5.° La stessa tesi si può confermare con un altro argomento. E questo si tragge da uno dei caratteri dell'essere, che è l'*intelligibilità*. L' essere è intelligibile per se stesso. All' incontro le realità finite non sono intelligibili per se stesse, ma per le loro idee (1); dunque non sono l'essere, dunque la loro natura non è costituita dall'essere stesso. Che cosa poi sono le idee delle realità finite? Non sono che lo stesso atto dell'essere, pel quale e sono e si conoscono: sono l'essere stesso intelligibile, in quant'egli fa intendere le realità finite e le fa intendere presentando alla mente la loro essenza. L'essenza dunque delle realità finite è fuori di esse, è nelle loro idee e nell' essere,

(1) Si dirà che anche l'essere si conosce per la sua idea; ma, dicendo così, non si avrebbe ancora intesa la teoria dell'essere. Poichè l'essere stesso, in quanto è intelligibile e non ha termini, è l'*idea*; e, in quanto poi è intelligibile ed ha termine, è il VERBO DIVINO, la cui visione non appartiene che all'ordine soprannaturale di cui non tratta la filosofia. Quando dunque si dice che l'uomo naturalmente conosce per mezzo dell'*idea* tutte le cose che conosce, si dice con ciò stesso che le conosce *coll'essere*.

come più ampiamente vedremo altrove. La *natura* dunque delle realità finite è diversa dalla loro *essenza*; ma questa natura non sarebbe intelligibile senza l'essenza, e non sarebbe senza l' *atto dell'essere*. Apparisce dunque di nuovo, che le realità finite hanno una relazione intima ed essenziale coll' essere, ma non sono l' essere ne' termini proprii dell'essere (1).

(1) Si compone così la celebre questione agitata tra gli Scolastici e i Tomisti sulla comunità dell'essere. Scoto sosteneva, che « l'ente non s'inchiudesse nelle ultime differenze e ne' modi intrinseci co' quali esso si determina ai primi dieci generi, nè in quelle che si chiamavano le sue proprie passioni e che si convertono con esso lui, come l'uno, il vero, il verbo, ritenute da Scoto come positive e reali proprietà dell'ente (*Scot.* in I, D, III, q. III; e D. VIII, q. II; e D, III, q. VI. — In II, D. III, q. I, ad arg.) ». Molti Tomisti ciò negarono, difendendo il contrario, certo sulla considerazione che nulla può essere senza essere. Ma egli pare che la conciliazione tra le due sentenze non sia difficile, e che le due scuole considerino le diverse scuole sotto un diverso aspetto, e però non sieno veramente contrarie. Tentiamo dunque questa conciliazione.

Primieramente è da considerarsi, che i detti filosofi e teologi traevano la dottrina dell'ente dalla considerazione dell'ente finito, e non dal concetto intimo dell'ente e dell' essere (due concetti che confondevano in uno), avendoli così ammaestrati Aristotele, che perciò appunto ridusse la Metafisica in angustie, come abbiamo già osservato altrove. E nel vero, quando si parla dell'ente diviso ne' dieci primi generi, e di differenze ultime, è chiaro che si parla dell'ente finito, e non dell'ente stesso in sè considerato.

Ora, parlandosi dell'ente finito, si presenta al pensiero un'antinomia. Perocchè da una parte è vero che egli non può esser un ente se è privo dell'essere, e che del pari niuna sua parte o qualità positiva può stare se non ha l'essere. Ma dall'altra si può fare la proposizione contraria e dire, che la natura dell'ente finito non è affatto quella dell'essere, e che però in sè stessa è priva dell'essere, e per concepire lei sola conviene segregare da lei l'essere. E ciò bene si dimostra, se si considera che l'essere è uno e uguale a se stesso, e gli enti finiti sono molti. Onde devono avere qualche cosa che sia diverso dall'essere e che dall'essere si differenzi e li moltiplichi. E questa cosa è la loro realità limitata ed esclusiva; la quale si può anche chiamare in qualche modo differenza ultima, perchè è la differenza che viene dopo quella della specie piena che rimane comune a più individui i quali per la sola realità si distinguono. E quantunque lo Scoto parli oscuramente, pure egli pare che, quando indicava le differenze ultime, nel fondo del suo pensiero stesse la realità degli enti finiti. E così, quando parla de' modi intrinseci ne' quali gli enti si determinano a' primi dieci generi, si può intendere che egli almeno travedesse che detti generi traggono l'origine dalla realità e dalle astrazioni che vi esercita sopra lo spirito umano; e se quelle ch'ei

L' essere dunque non ha bisogno delle realità finite per determinarsi e completarsi, e però le realità finite non sono i suoi *termini proprî* e necessari. Ma tuttavia anche le realità finite si pensano come termini dell'essere, nè in altro modo si possono pensare. E nel vero, abbiamo detto che le realità diverse hanno tutte l'atto primo dell'essere ugualmente; chè, se non l'avessero, non sarebbero, e, appunto perchè hanno quest'atto primo e comune per sè intelligibile, non pur sono, ma anche s' intendono. Se dunque hanno per loro primo atto l'essere, esse sono termini dell' essere. Ma non sono termini proprî , come abbiamo veduto; convien dunque dire che sono improprî.

838. Ma come possono essere termini improprî? Che significa questa espressione? Noi non vogliamo, nè possiamo qui penetrare al fondo di questa difficile questione su cui dovremo trattenerci ancora; ma ci basterà accertarci:

1.° Che la mente pensa le cose reali come termini dell'essere.

chiama passioni dell'ente si considerino nell'ente finito e non nell'ente puro, anch'esse hanno il loro fondamento nelle realità, benchè sieno piuttosto relazioni che proprietà reali.

La *realità* dunque, secondo questo modo di concepire, si prende per l'*ultima differenza* tra gli enti finiti. Ma questa differenza è diversa da tutte le altre, perchè non solo differenzia un individuo dall'altro in quanto è realità esclusiva, ma differenzia ancora il reale dall'ideale in quanto è differenza categorica. Tutte le altre differenze si segnano nell'ente finito in quanto è ideale e reale; e lasciando unite queste due forme, qualunque differenza anche ultima rimane composta d'ideale e reale ; queste differenze ultime sono quelle che stanno davanti alla mente degli avversari di Scoto, nelle quali trovano racchiuso il concetto di ente, ove dovrebbero dire, parlando con proprietà, il concetto di essere; poichè in queste differenze ultime in vero il concetto di essere non manca, non potendo esserci l'ideale senza questo concetto.

Così egli pare dunque che si debba sciogliere quella gran lite. Se per *differenza ultima* s'intenda la realità finita, Scoto ha ragione; poichè essa non racchiude il concetto di essere; e benchè senza l'essere non sia nè si possa concepire, essa tuttavia non è l'essere; benchè non si possa pensare separata dall'essere, essa è unita coll'essere senza che così unita s'identifichi coll'essere, anzi da esso veramente si distingue. Se poi per *differenza ultima* non s'intenda il mero reale, ma un qualche cosa che la mente segna nell'ideale, o nell'ideale reale, allora si contiene certamente in essa il concetto dell'essere.

2.° Che la mente, riflettendo sulla condizione di questi termini, trova che questi non sono necessari all' essere e non determinano l'essere in se stesso, e che perciò non si possono chiamare termini proprî dell'essere.

Da questa seconda proposizione risulta, che « per termini improprii dell'essere intendiamo quelli che non determinano l' essere stesso nella sua unità, semplicità, e infinitudine, e che non gli sono necessari ».

Ora, che le realità finite non abbiano questi caratteri de' termini proprii, risulta da ciò che abbiamo detto di sopra.

Che poi l'essere possa avere degli altri termini, oltre quelli che determinano lui stesso nella sua propria unità, non si può dimostrare che v' abbia ripugnanza. E se si volesse indagare più avanti la natura dell'essere, il che non possiamo fare al presente, si troverebbe che l'essere è non solo per sè attivo, ma attivo per essenza, e includente ogni possibile attività, e però anche l'attività che ha per termine i finiti. Onde, che vi abbiano dei finiti i quali sieno termini dell'attività dell' essere (e in questo senso si dicono termini dell'essere) apparirebbe non solo possibile, ma probabilissimo. Secondo la quale investigazione, si avrebbe per risultato, che termini improprî dell'essere sono quelli in cui termina l'attività dell' essere che ad essi si riferisce; ond' anche si possono (ove bene intendasi) chiamare termini dell' attività dell' essere, anzichè termini dell'essere.

Ma la riflessione, che si pone immediatamente nella cosa, è quella che toglie ogni dubbio sulla qualità di termine che hanno le realità contingenti. Poichè, se si analizza il pensiero di tali realità, si vede che in tal pensiero si contengono queste due cose:

1.° L'atto dell'essere, comune a tutte le realità;

2.° La realità stessa.

L'atto dell' essere, finchè è comune, è indeterminato e iniziale, e non esprime ancora più una realità che un'altra, anzi non esprime che la possibilità indistinta di tutte. Quando poi s' aggiungono a quest' atto le realità, allora si vede quest' atto iniziale dell'essere determinarsi a ciascuna di esse: ciascuna realità adunque determina l'essere, è suo termine. Le realità dunque sono termini dell'essere iniziale: ma non termini proprî; dunque improprî.

§ 14.

Soluzione della questione degli antichi, rinnovata dagli Scolastici intorno gli universali.

839. Dalle cose dette si trae come rispondere alla questione intorno agli universali, che occupò tutta la filosofia antica e quella del medio evo.

Questa questione fu proposta con diversissime formole, come appare dalle sezioni III e IV dell'Ideologia; ma in fondo è sempre la stessa: « gli universali sono nelle cose, o fuori di esse? » Ed è da avvertire che si parla di cose finite, di quelle di cui l'uomo ha sperienza.

840. La risposta che deriva dalle cose dette si è questa: « l'universale è *nell'ente finito*, ma non è nel *reale finito* ».

Il non essere stato distinto il reale finito dall'ente finito rese insolubile quella questione. Da quelli che affermavano, consideravasi l'ente; da quelli che negavano, consideravasi il reale finito; credevano tutti di parlare della stessa cosa, non s'intendevano. Mancava un' analisi accurata dell' ente finito: gli uni credevano che il reale fosse l'ente, gli altri vedevano non potervi essere consistenza se non nell' idea, perchè in essa vedevano l'essenza dell'ente stesso. Ma l'ente finito non è nè l' essenza sola quale si vede nell'idea, nè il reale solo, ma l'individua unione di questi due che si fa nel talamo della mente.

841. Nelle scuole l' universale, come era concepito da Platone, si chiamò universale *ante rem*, come era concepito dai Peripatetici, universale *in re*. Pareva che l' uno di questi due universali escludesse l'altro, ma pure non erano che due aspetti dello stesso vero. La parola *res* si usava in due sensi senza avvedersene, per significare il *reale* e per significare un *ente*. L' universale è *ante rem* quando si traduca questa frase per « avanti il reale », perocchè l'universale ha una precedenza logica al reale finito, essendo quello eterno e questo temporaneo. L'universale è *in re* quando si traduca questa frase per « nell'ente », perocchè nell'ente finito c' è indubitatamente l' universale, che è quello che ne costituisce la parte formale, quello, per l'unione del quale il *reale* diventa ente.

842. Si compone ancora, a quanto ci pare, il dissidio tra gli Scotisti e i Tomisti. I primi dei quali sostenevano che l'universale avesse un'esistenza a *parte rei*, mentre i Tomisti volevano esistesse solo a *parte mentis*. Anche qui pare a noi che (lasciando da parte alcune frasi nelle quali le due parti non s'esprimono forse cautamente (1), e tenendo la sola sostanza della questione) si abbiano non due sentenze contraddittorie, ma due diverse vedute della medesima verità; perocchè, quando la mente vede l'essere, sia universale o no, lo vede come assolutamente essente, e non già come soggettivo e relativo solo a se stessa. L'essere dunque universale intuìto dalla mente è intuìto a *parte rei*, cioè a *parte sui*, e questo è quello che faceva dire agli Scotisti che esso avesse un'esistenza sua propria. D'altro lato, l'universale è per sè noto, e quindi ha una relazione essenziale colla mente, come abbiamo detto (772-778): è dunque vero altresì, che non potrebbe essere se non fosse a *parte mentis*, come dicono i Tomisti.

843. Allorquando non s'abbia avvertito, che l'essere condizionato ad una mente non toglie punto nè poco l'essere assolutamente, si cade nell'errore col quale si crede, che l'essere condizionato ad una mente sia un essere puramente soggettivo e relativo ad essa mente. Questo errore diventa assai più grave, quando non si ha in vista che la mente umana, onde si fa che l'essere universale sia soggettivo rispetto all' uomo. E noi stessi siamo stati accusati a torto di questo errore da Vincenzo Gioberti, il quale ha preteso che il principio della nostra filosofia sia puramente psicologico! Nessuno degli antichi, crediamo noi, ha evitato questo duplice errore. E lo stesso Porfirio, nell' accennare le questioni agitate sulla natura degli universali, propose per la prima questa: « se sieno sussistenti (*ὑφέστηκεν*), o pure invenzioni, formazioni del pensiero (*εἴτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται*) », dove si vede che alla sussistenza oppone, non già l' *essere nella mente*, ma l' essere opera o invenzione della mente (2), e non

(1) A ragion d'esempio, quando gli Scotisti dicono che l'universale sarebbe anche se non ci avesse nessuna mente che lo pensasse, errano; l'errore sta nella parte esclusiva del sistema. Lo stesso può dirsi de' Tomisti quando dicessero, che essendo *a parte mentis* non potesse essere assolutamente.

(2) V. Cousin osservò che Boezio traducendo, *sive in solis nudis intellectibus posita sint*, non espose chiaramente il pensiero della frase greca,

gli cadde pure nell'animo di domandare, se potessero essere nella mente umana senza che fossero l'opera di questa.

844. Aristotele, che visse a un tempo quando la questione degli universali era stata già veduta sotto molti aspetti, si mostra perplesso più che mai; e nulla più difficile del conciliare tutti i luoghi delle sue opere, in cui ne parla (1).

Egli dice che l'universale è *in multis* ed è *praeter multa*; ma poi s'accorge che in ciaschedun de' molti l'universale si trova particolareggiato. Ciascun reale è particolare; come ci sarà dunque l'universale? Talora ricorre ad una frase vacillante, non dicendo, che gli universali sieno ne' sensibili, ma dicendo che sono circa i sensibili, la qual frase è ripetuta da Porfirio (περὶ ταῦτα ὑφεστῶντα). Anche Boezio dice che gli universali sono cose veramente intese; e aggiunge: *sunt autem in rebus omnibus CONGLUTINATÆ et quodam modo CONIUNCTÆ*; e afferma che Aristotele non ne avrebbe trattato: *nisi haec in rebus INTIMATA et quodam modo ADUNATA vidisset* (2).

Queste sono vere confessioni strappate a tali filosofi dalla forza della verità. Non giungevano a vedere direttamente e non aveano il coraggio di dire, che l'ente finito risultasse da un'unione mentale d'un reale particolare e d'un universale. Tuttavia lo dicevano, come lo dicono nelle citate frasi; ma senza impigliarsi a spiegare quelle frasi a cui sentivano il bisogno di ricorrere. Nondimeno questa composizione dell' ente finito riusciva comoda a tali filosofi per astrarre l'universale dagli enti singoli. E nel vero non ne lo potevano astrarre, se non ci fosse e non ce l'avessero posto. Ma, fatto questo primo passo e così trovato l' *unicum praeter multa*, non sapevano più dire che si avessero tra le

la quale contiene la soggettività, che manca nella frase latina. *Ouvrages inédits d'Abélard, Introduction,* LXII.

(1) Vedi lo scritto di Cousin: *De la Métaphysique d'Aristôte*; dove raccolse tutti i passi di questo filosofo riguardanti la teoria delle idee. Ecco in che modo Boezio e con lui le scuole intesero la sentenza d'Aristotele intorno gli universali: *Sed Plato genera et species coeteraque non modo intelligi universalia, verum etiam esse atque praeter corpora subsistere putat: Aristoteles vero intelligi quidem incorporalia atque universalia, sed subsistere in sensibilibus putat.* Boeth. Nel Commentario sopra Porfirio, lib. I.

(2) Ivi.

mani. Onde riducevano l'universale a una specie che la mente stessa si formava coll'astrazione, separando il simile dal dissimile (1): rimaneva dunque cosa in gran parte soggettiva: è la mente, come poi dissero anche gli scolastici, che aggiunge l'*intentio universalitatis*.

Essi trovarono assurdo che l'universale stesse da sè, appunto per questo che ponevano il carattere essenziale dell' universale nell' esser *comune* a molti. Ora, se l'universale si riducesse unicamente a questo d'esser una cosa comune a molti, ei non potrebbe assolutamente essere fuori dei molti. E da questo carattere appunto di esser comune deduceva Aristotele gli argomenti per abbattere l' universale di Platone ; argomenti che cadono tosto in nulla, quando si opponga, che l' essere comune a molti non è la prima ed essenziale proprietà dell'universale, ma ch' egli è, prima d'essere comune a molti, e che, essendo, ha altresì la proprietà essenziale non di essere, ma di *poter essere* comune a molti per mezzo della mente.

845. Riprendiamo i due principali argomenti di Aristotele, riprodotti da Boezio, e diamone la soluzione.

I. Argomento. — « Tutto ciò che è comune nello stesso tempo a molti, non può essere uno in se stesso; poichè ciò che è comune è di molti, massime che l'una e la stessa cosa deve essere allo stesso tempo in molti. Così in tutte le specie, quante sieno, c'è un genere, e le specie singole non prendono già alcuna parte di esso, ma ciascuna lo ha tutto contemporaneamente ; ond' è che tutto il genere, che è posto in molti singoli allo stesso tempo, non può essere uno, essendo impossibile, che in se stesso sia uno di numero quello che ad un tempo è tutto ne' più. Laonde, se la cosa è così, il genere non potrà essere alcun che uno, e però sarà al tutto nulla, poichè tutto ciò che è, è perchè è uno. E lo stesso si dee dire della specie » (2).

(1) Così Boezio: *Cogitantur vero universalia, nihilque aliud species esse putanda est nisi cogitatio collecta ex individuorum dissimilium numero substantiali similitudine; genus vero cogitatio collecta ex specierum similitudine.* (Nel Commentario sopra Porfirio, lib. I).

(2) *Omne quod commune est uno tempore pluribus, in se unum esse non poterit. Multorum enim est quod commune est, praesertim cum una atque eadem res in multis uno tempore tota sit. Quantaecumque enim sunt spe-*

Tutto questo ragionamento è fondato sulla nozione del *comune*, come si vede; ma perde ogni forza confrontato alla dottrina che noi gli abbiamo opposta.

Perocchè:

1.° L'universale, avanti di esser comune a più realità finite, è uno (ed è nella mente eterna), e propriamente altro non è che l'*essere iniziale*, il quale è essenzialmente uno e semplicissimo, come abbiamo veduto.

2.° Quando si rende comune, non si rende già comune al modo che descrive Boezio, quasi fosse tutto nei singolari, diviso come son divisi i singolari; al qual modo diverrebbe più. Anzi questo modo si conosce assurdo pure nell'enunciarlo, poichè niuna cosa, la stessa di numero, può esser tutta ne' singolari, divisa da se stessa come i singolari sono divisi l'uno dall'altro: manifestamente assurdo è che una cosa da se stessa sia divisa. Boezio, e, prima di lui, Aristotele concepì così il fatto, perchè non videro, che la natura del *reale* finito è quella sola che costituisce i singolari, e che è di una natura diversa l'*universale*, al quale (restando egli uno ed indiviso) tutti i singoli reali si congiungono. Onde non è già vero che l'universale sia tutto ne' singoli reali; bensì è vero che tutti i singoli reali si congiungono a lui, per la qual congiunzione diventano ente, ma non diventano piuttosto questo che quell'ente. All'incontro, non è punto assurdo il pensare che lo stesso uno ed identico si congiunga con molti singoli contemporaneamente senza dividersi in se stesso, perchè l'uno si predica di lui e la pluralità dei singoli: non è assurdo che gli enti finiti sieno molti, perchè questa pluralità nasce dai molti reali termini, benchè impropri, dello stesso essere; e non è assurdo che negli stessi molti enti si trovi l'uno universale, perchè questo rimansi uno ed identico nei più, venendo

cies, in omnibus genus unum est, non quod de eo singulae species quasi partes aliquas carpant, sed singulae uno tempore totum genus habeant: quo fit ut totum genus in pluribus singulis uno tempore positum, unum esse non possit. Neque enim fieri potest ut, cum in pluribus totum uno sit tempore, in semetipso sit unum numero. Quod si ita est, unum quiddam genus esse non poterit, quo fit ut omnino nihil sit, omne enim quod est, idcirco est quia unum est. Et de specie idem convenit dici. Boet. Nel Commentario sopra Porfirio, lib. I.

non già da lui ciò che hanno di proprio e di singolare, ma solo ciò che hanno di comune, il che non gli moltiplica molto nè poco.

3° È anche falso che tutto il genere sia in ciascuna specie, quando si considera il genere nella sua virtualità o potenzialità; perocchè nessuna specie singola esaurisce questa potenzialità del genere. Vero è solamente, che in ciascuna specie havvi tutto il genere inizialmente, cioè come essere iniziale che fa conoscere l'essenza generica precisa da' suoi termini, ma non colla potenzialità a questi.

II. Argomento. — « Che se c'è il genere e la specie, ma è moltiplice e non uno di numero, non sarà l'ultimo genere, ma ne avrà uno superiore che racchiuda quella moltiplicità sotto un solo nome; poichè, a quella guisa che molti animali non sono identici quantunque abbiano qualche cosa di simile, e però addimandano i loro generi, così il genere che è ne' più e che però è moltiplice, se ben abbia qualche similitudine in quanto è genere, non è però uno, poichè è ne' più; dunque si dovrà cercare un altro genere di quel genere, e, trovato questo, si dovrà ripetere lo stesso discorso cercandone un terzo, e così via all'infinito (1) ».

A cui la risposta è facile dopo quello che abbiamo detto; poichè si nega affatto che l'universale, p. e. il genere, sia moltiplice, o che sia nelle specie, diviso con esse; egli rimane sempre uno e semplicissimo, quantunque abbia più termini che sono le specie (non ultimi), e delle specie i reali individui, termini ultimi.

(1) *Quod si est quidem genus ac species, sed multiplex, neque unum numero, non erit ultimum genus, sed habebit aliud super se positum genus quod illam multiplicitatem unius sui nominis vocabulo concludat. Ut enim plura animalia quoniam habent quiddam simile, eadem tamen non sunt, et idcirco eorum genera perquirunt: ita quoque quoniam genus quod in pluribus est, atque ideo multiplex, habet sui similitudinem quod genus est, non est vero unum, quoniam in pluribus est: ejus generis quoque genus aliud quaerendum est, cumque fuerit inventum eadem ratione quae superius dicta est, rursus genus tertium vestigatur; itaque in infinitum ratio procedat necesse est, cum nullus disciplinae terminus occurrat.* Boet. Nel Commentario sopra Porfirio, lib. I.

§ 15.

Erroneità del Panteismo ontologico.

846. A questo passo noi ci troviamo acconci a rispondere anche alle obbiezioni di quelli che professano il Panteismo ontologico. Ascoltiamoli.

« Voi dite che l'essere è il primo atto di tutte le cose e finite e infinite, di maniera che queste sono sempre determinazioni e termini dell'essere. L'essere dunque è il subietto di tali passioni. Dunque v'ha un subietto solo, e questo è l'essere; e tutto il rimanente, l'universo con tutto ciò che contiene, anzi tutto ciò che si concepisce, non è che passione e attributo di un unico subietto: se unico è il subietto, dunque unica è la sostanza. Noi panteisti vi accordiamo tutto ciò: voi siete con noi.

« E' che il nostro sistema, cioè il panteismo, sia non solo vero ma inevitabile, ve lo proviamo da questo, che in esso incappate da qualunque parte voi vi volgete. Poco prima avete insegnato coll'Angelico dottore, che tutti i generi di cose si concepiscono *ex additione ad ens*, e che questa giunta, che si fa all'ente in concependo l'altre cose, non è altro che quella del *modo dell'ente*. Se tutta la varietà delle cose si riduce ad essere il modo dell'ente, dunque rimane un ente unico, un unico soggetto de' suoi modi ».

847. All'una e all'altra di queste due argomentazioni si trova solidissimo fondamento da rispondere nelle distinzioni che precedentemente abbiamo fatto.

Conviene distinguere due classi di subietti; quelli che abbiamo altrove chiamati *antecedenti*, o *antesubietti*, e quelli che chiameremo *subietti insiti* o semplicemente subietti. Il subietto antecedente, o l'antesubietto, è quell'atto che precede necessariamente una qualche natura, e da cui questa natura dipende; tuttavia, appunto perchè un tal atto precede, non costituisce questa natura, ma è come un preambolo alla stessa, ne è la radice o la condizione indispensabile. Il subietto insito all'opposto costituisce la natura di cui si tratta.

Da questa distinzione apparisce quanto sia infermo il primo de' due argomenti sopraddetti a favore del Panteismo. Che tutte

le cose abbiano un unico subietto, non si nega, ma si dichiara; e si dichiara, mostrandosi: questo subietto, rispetto alle realità finite, non essere un subietto insito, quasi le costituisca: essere invece un antesubietto che le precede, e non costituisce ma soltanto fa essere la loro natura reale: un atto dato ugualmente a tutte le diverse realità finite, il quale perciò non determina la natura di nessuna. Dunque quest' antesubietto nè fa che tutte le cose sieno una natura sola divina, nè toglie la pluralità de' subietti insiti e reali, i quali costituiscono le diverse nature.

Da questa distinzione discende del pari la soluzione del secondo argomento recato in favore del Panteismo, e giustifica la maniera con cui s'esprime l'Aquinate, quando tutte le cose finite e tutto ciò che si può predicare dell'essere chiama *modi* dell'essere stesso; poichè il subietto a cui si riferiscono questi modi non è un subietto insito alle cose, ma è il loro antesubbietto. Ora, come quest' antesubbietto, benchè unico, non toglie punto i molti subbietti insiti e naturali, anzi fa che sieno, così niente impedisce che questi subietti che sono, relativamente a sè, atti primi (770), e non modi (chè i modi appartengono a una classe d'atti secondi), sieno modi relativamente all'essere, il quale è l'atto precedente che non costituisce punto la loro natura, ma solo la fa essere. Rimane sempre, che i subbietti insiti e naturali sieno molti e di natura diversa dall'antesubietto, del quale non sono già modi per la loro natura, ma sono modi per la natura dell'essere che è un atto antecedente ad essi. Così, le prime pietre che si pongono al fondamento di una casa sono il fondamento della casa, e questo non toglie che sotto le stesse prime pietre stia la terra, che sostiene il fondamento con tutta la casa, e che tuttavia non è la casa (1).

(1) In questo senso dunque è vero quello che S. Tommaso c' insegna, che « non vi ha nessuna cosa che sia fuori dell'essenza dell'ente universale » (*De Verit.* XXI, I), e che *quaelibet natura essentialiter est ens* (Ivi, I, I). In questo senso pure egli considera i dieci generi, in cui Aristotele tolse a classificare tutti gli enti, come contrazioni e restringimenti del medesimo ente, onde dice: *substantia, quantitas et qualitas, et ea quae sub ipsis continentur CONTRAHUNT ENS, applicando ens ad ALIQUAM quidditatem seu naturam* (S. I, V, III ad I), il che è quanto dire, aggiungendogli qualche limitazione e determinazione.

848. Dalle quali cose procede, non potersi sostenere la sentenza di Francesco Suarez, che « l'essere non sia distinto per natura dalle entità inferiori nelle quali è (1) ».

Noi crediamo che questa tesi conduca nelle sue conseguenze al Panteismo.

E di vero, abbiamo distinte le *determinazioni proprie* dell'ente dalle *determinazioni improprie* (838).

Le determinazioni proprie sono quelle che compiscono l'ente in se stesso e che lo rendono ente assoluto. Le determinazioni improprie sono tutte le determinazioni finite, le quali, piuttosto che determinazioni dell'ente stesso, sono termini finiti della sua azione.

Ora, le prime di queste determinazioni non sono punto entità all'ente *inferiori* (parola di cui usa lo Suarez), ma sono l'essere stesso compito e assoluto, e però queste, in se stesse, non si possono precidere dall'essere; e se la mente umana le distingue, ciò ella fa per la sua propria limitazione, riconoscendo poi ella stessa che questa distinzione da lei posta non è vera: onde corregge colla riflessione l'imperfezione del primo suo concepire.

Ma le determinazioni finite, i termini finiti dell'azione dell'essere, come sono le realità di cui si compone l'universo, sono di una natura totalmente diversa da quella dell'essere, come abbiamo detto, e però la distinzione che si fa tra esse e l'essere è fondata nella natura delle cose; onde si può precider l'essere da esse per via d'un'astrazione diretta e assoluta: e si possono anche precidere queste realità finite dall'essere con un'astrazione indiretta, per la quale non si pensano già senza l'essere, ma, nello stesso pensarle, si separano, con un altro atto di riflessione, da quell'essere con cui pur si pensano.

Allo Suarez (e lo stesso è a dirsi di molt'altri scolastici) sembra essere sfuggita questa distinzione, a segno tale che, appunto dal veder che l'essere (quale la mente il concepisce) non si distingue da Dio, conchiuse neppur distinguersi dalle creature, onde fa quest'argomento: *Conceptus entis non solum a creaturis,*

(1) Proprie parole della Tesi dello Suarez sono: *Dicendum est, conceptum entis obiectivum prout in re ipsa existit, non esse aliquid ex natura rei distinctum ac praecisum ab inferioribus, in quibus existit.* **Methaphysic. Disputat., D. II, S. III, VII.**

sed etiam a Deo praescinditur; sed in Deo non distinguitur ex natura rei conceptus entis ut sic a conceptu talis entis, scilicet increati, vel infiniti: ergo neque in coeteris entibus (1): induzione falsissima e peccante da molti lati.

Se si parla di quel concetto dell'essere che prescinde dalle creature e da Dio, e che è l'essere indeterminato, oggetto, secondo noi, della naturale intuizione, questo non è Iddio, nè la sua indeterminazione, ma è solamente il mezzo del conoscer nostro. E quest'essere indeterminato ci fa conoscere Iddio dimostrandoci la necessità di quelle sue stesse determinazioni proprie che all'intuizione ci nasconde: quell'essere stesso adunque, quando si pensa come avente le sue determinazioni, ci presenta alla mente un oggetto che non è più indeterminato, ma Dio stesso, essere assoluto. Onde, come noi siamo soliti dire, l'essere indeterminato dell'intuizione è un'*appartenenza di Dio*, e non ancora Dio; ma se a quell'essere si aggiungono le sue determinazioni proprie, allora ha tutto ciò che si richiede per esser Dio. Quando dunque si parla del concetto dell'essere in Dio, non si parla più dell'essere indeterminato. Tuttavia nell'uno e nell'altro essere c'è la *stessa essenza*, e, sotto questo aspetto, non passa distinzione. Per ciò chiamiamo *divino* l'essere indeterminato, benchè non possiamo dargli il nome di *Dio*, se non quando è determinato. Siffatta identità d'essenza provasi anche in questo modo.

L'intuizione ci mostra l'essere come assolutamente essente, ma non ci mostra i suoi termini.

L'essere, come assolutamente essente dove s'intuisce l'essenza, fa conoscere che non potrebbe essere così, se non avesse i suoi termini; onde concludiamo, che gli ha benchè a noi nascosti.

L'essere co'suoi termini è l'essere assoluto, Iddio.

Dunque l'essere da noi intuito e l'essere *divino* hanno la stessa *essenza dell'essere*, ma l'uno ha l'essenza dell'essere incompleta e però non può meritare il nome di Dio, l'altro la ha completa e merita questo nome.

In questo senso non v'ha distinzione tra il concetto di Dio e quello dell'essere, quando quest'ultimo si considera in Dio, che non è altro se non lui stesso, l'essere completato.

(1) **Metaphys. Disp. D. II, S. III, X.**

Ma questo ragionamento non vale rispetto alle realità finite. Le quali non completano l'essere in se stesso, e però non gli appartengono per natura. L'essere in esse non è che accidentale e contingente, di maniera che si possono pensare senza che sieno (come possibili). Se si parla dell'essere indeterminato e potenziale, egli è senz'esse: esse non sono senza di lui, ma non sono lui, dunque si distinguono per *natura* da lui. E conseguentemente non si può argomentare, come fa lo Suarez, da ciò che il concetto dell'essere è rispetto a Dio, cioè realizzato in Dio, a ciò che lo stesso concetto è rispetto alle nature finite.

849. Quando Giovanni Scoto diceva che l'ente non s'inchiude nelle *differenze ultime* (1), forse volea dire che non si racchiude nelle realità finite; poichè veramente l'ultima differenza è la *realità*, chè tutte le altre differenze sono anteriori alla realità, perchè si trovano nell'idea, ossia nella forma ideale che precede la realità finita. E se questa era la mente del sottilissimo dottore, non coglieva certamente in fallo; ma or non vogliamo entrare in una questione storica tanto agitata nelle scuole.

Osserveremo piuttosto, che l'errore dello Suarez nasceva forse dal confondere che egli facea i reali col loro concetto. E veramente egli adopera promiscuamente la parola « ente » e la parola « concetto dell'ente », cosa e concetto di cosa; onde rimane incerto se si parla della cosa, o del suo concetto (2). Ora, se si

(1) In I, D. III, Q. III — D. VIII, Q. II — In II, D. III, Q. VI. — Lo Scoto dice ancora che l'essere non s'acchiude in que' modi intrinseci per li quali egli si determina ai primi dieci generi (le categorie aristoteliche), e nelle sue proprie passioni che si convertono con esso e che per lui sono positive e reali proprietà (In II, D. III, Q. I, ad arg.). Quest'uomo che avea gran forza d'astrazione potea benissimo separare l'ordine intrinseco dall'essere, e l'ordine così preciso considerar come non includente l'essere; il che spiegherebbe la distinzione reale e formale sostenuta da Scoto tra le persone e la divina natura, perchè questa dottrina sarebbe un'esagerazione di quel principio. Per via della stessa precisione astrattiva sembra che egli considerasse le passioni dell'ente separate da questo, il che è quanto dire, senza che rimanga inchiuso in esse.

(2) A ragion d'esempio, in queste parole: *Dicendum est ergo, ens, in quantum ens intrinsece includi in omni ente, et in omni conceptu positivae differentiae, aut modi entis realis* (Metaph. Disp. D. II, S. V, XVI), si parla ora dell'ente, ora del suo concetto.

parla del concetto delle realità finite, certo che queste realità concepite e pensate dall'uomo sono enti, e però nel loro concetto si contiene l'essere. Ma la questione nostra è totalmente diversa; poichè noi parliamo de' *reali* precisi dal loro concetto, de' reali (finiti) unicamente come reali, e non come concepiti e pensati. E diciamo che, come tali, ben intendesi indirettamente non esser eglino enti, nè concepiti, e però in essi non avervi l'essere; benchè, quando si aggiunge loro l'essere colla mente nostra (ed essi l'hanno sempre aggiunto se esistono, e l'hanno aggiunto non per propria virtù ma per quella dell'essere), allora appariscono enti ed *hanno* quell'essere che essi non *sono*. E questi reali così concepiti sono veramente le differenze ultime che si possono riscontrare negli enti finiti. Poichè qualunque altra differenza, che non sia la realità, può esser comune a più, i quali devono avere una differenza ulteriore per distinguersi e così esser più; ma quando siamo pervenuti alla realità, non v'è più nulla di comune, nè fa più bisogno d'altra differenza, perchè siam giunti all'individuo, il quale appunto non ha più nulla di comune (1).

§ 16.

Dell' antesubietto dialettico.

850. Se si considerano gli argomenti, co' quali si crede dimostrare il Panteismo ontologico, non è difficile scoprire quell'unico fonte dal quale si attignono. Questo fonte noi l'abbiamo toccato: è una dottrina imperfetta intorno al *subietto.* Torniamoci sopra.

851. Per subietto in generale, come abbiam detto, s' intende: un' entità qualunque, a cui s' attribuisce qualche altro atto, o passione, o modo, ond' ella si concepisce come logicamente anteriore a tutte queste cose che possono prendere, in generale parlando, la forma di predicato.

L'essere è antesubietto d'ogni altro atto, e d'ogni suo termine proprio od improprio; ma è ad un tempo stesso una *mera forma* astratta (805-819), che dall'attività mentale può essere aggiunta

(1) Come la realità sia il principio dell'individuazione, vedi *Antropologia,* 782-788.

e premessa, come subietto antecedente, a qualsiasi cosa, ci si presenti questa nella sua natura, o si presenti in sua vece un vocabolo. Questa forma conviene a tutto; non conviene tuttavia a quello che non entra nel tutto, al nulla, al contradditorio, e nemmeno all'accidente astratto, quando si prende per un ente. Pure il nulla si presenta alla mente come qualche cosa, in virtù d'un vocabolo e d'una relazione che è qualche cosa. E tale eziandio il contradditorio si presenta, per via di più segni e di più elementi, tra' quali la mente non vedendo la ripugnanza, suppone che questa non ci sia, e, anche quando la esprime, non la intende per vera ripugnanza qual è. E lo stesso dicasi di tutto ciò che non ha condizione e natura di subietto nè di ente. Non essendo dunque obbligata la mente a esaminare, anzi non potendo esaminare se queste apparenze sieno determinazioni dell'essere, prima di applicar loro l'essere (perocchè sarebbe un esaminarle prima d'averle concepite), ella le concepisce a quel modo che può, cioè in confuso e simbolicamente, e si riserva ad appurare di poi questa specie di concezione coll'esame della riflessione.

Ma poichè tutte queste cose non sono atti dell'essere, perciò si distingue un *antesubietto semplicemente dialettico*, e un *antesubietto ontologico*. L'antesubietto semplicemente dialettico è quello che la mente, nell'atto del concepirle, prepone a entità che vengon supposte, ma che tali non sono, come al nulla, agli assurdi e agli accidenti astratti. L'antesubietto ontologico all'incontro è quello che la mente prepone ai veri atti successivi, o ai termini dell'essere.

La definizione generale dell'antesubietto dialettico si può esprimere così: « quell'antesubietto di cui abbisogna la mente per concepire le cose ». La mente poi concepisce le cose per l'atto dell'essere, e questo le apparisce come assolutamente essente e, ad un tempo, come per sè intelligibile: dunque esso costituisce un antesubietto ontologico ad un tempo e dialettico.

1° Se questa dottrina s'applica a Dio, apparisce che l'antesubietto cessa, acquistando l'essere ragione di subietto, che è Dio stesso.

2° Se s'applica alle entità finite, l'essere non è subietto, ma antesubietto ontologico ad un tempo e dialettico.

3° Se s'applica ad entità che la mente umana suppone a cagione d'altre che considera come segni di esse (di esse che

pure non sono), l'essere fa l'officio d'antesubietto puramente e semplicemente *dialettico*.

852. Ma rispetto agli enti finiti si distinguono più antesubietti, di tutti i quali il primo è l'essere, con sotto a sè una schiera di loro, tra' quali i generici e gli specifici, e ultimo l'essenza specifica piena, predicata.

In tali enti finiti reali il subietto, l'atto del subietto, e l'essenza sono distinti: non così nell'essere (768-772).

Quando si dice, che una data essenza è realizzata, p. e. l'essenza dell'uomo, altro non si vuol dire se non che quell'uomo, che si concepiva come possibile nella sua essenza, ora è reale: maniera di parlare che suppone: 1° la concezione dell'uomo in sè, senza che la mente colla riflessione gli abbia aggiunto ancora nè la forma ideale, nè la reale; 2° che quest'uomo unico si possa pensare coll'una o coll'altra forma; 3° che esso, così preso, sia il subietto tanto della idealità, quanto della realità. Ora, quest'uomo, indifferente alle due forme, è un *antesubietto dialettico* ed *ontologico* ad un tempo, poichè si concepisce dalla riflessione ora come un ente intelligibile, ora come essente in sè realmente e non soltanto essente in sè alla mente.

Nell'essere stesso all'incontro non si trova una tale distinzione, benchè l'essere abbia una relazione con ciascuna di quelle tre forme. Perciò nell'essere assoluto, che è puro essere, non havvi antesubietto rispetto a sè stesso, ma havvi il primo antesubietto di tutte le cose finite. Questo è ciò che trova una riflessione molto elevata che pensa alle condizioni dell'essere assoluto. Avendo dunque la mente umana l'essere da prima come una certa forma intelligibile, che sta da sè, ella l'applica a ciò che vuole, e però, avvezza a conceder l'essere a ciò che non l'ha, pensa Iddio nella stessa forma, e considera l'essere come una forma distinta da quel Dio che afferma, e indi come un antesubietto anche rispetto a Dio. Ma questa maniera di concepire Iddio è imperfetta, benchè ricorra nelle più comuni locuzioni, come quando si dice: « Iddio è quell'essere che è dotato di ogni perfezione », nelle quali si suppone che « Iddio sia uno degli esseri particolari », e non l'essere stesso per essenza. L'antesubietto che in locuzioni di questa fatta s'applica a Dio è anch'esso semplicemente dialettico; ma con questa differenza

dalli antesubietti accennati di sopra: che quelli erano l'essere formale applicato al non essere, e però l'illusione non consisteva nel subietto, ma nell'atto che s'attribuiva al subietto; laddove qui l'illusione non consiste nell'atto che s'attribuisce al subietto (chè quest'atto è Dio stesso), ma nel subietto formale che vi si aggiunse, quando non esiste nè come semplicemente formale, nè come separato dall'atto stesso, cioè da Dio. Onde gli antesubietti semplicemente dialettici sono di due specie, altri affissi al non essere, altri *nulli*.

853. Simile alla distinzione indicata tra gli antesubietti puramente dialettici e ontologici è quella che si può notare tra i subietti.

Il subietto, per contrapposizione all'antesubietto, è « un'entità nella quale si concepisce l'essenza (predicata) come principio che regge immediatamente qualche suo atto », comprendendo sotto questo vocabolo *atto* ogni *passione*, *modo* e *termine*, cose tutte che a qualche attività dell'ente s'attengono.

Quindi, quante sono le essenze concepibili come tali dalla mente umana, tanti sono i subietti. Ma poichè si pensano certe essenze o assurde (essenze supposte tali dalla mente, le quali veramente non sono) o astratte o non aventi per sè la forma di subietto, perciò si danno anche de' *subietti* puramente *dialettici* e de' subietti che diremo *proprî*, riservando la denominazione d'ontologici agli antesubietti.

La necessità di tali distinzioni fu conosciuta sempre; onde gli Scolastici, seguendo Aristotele, distinsero il *subiectum praedicationis* dal *subiectum inhaesionis*, e l'Aquinate fu costretto a distinguere non di rado il *subiectum naturae* dal *subiectum locutionis* (1). Il subietto della predicazione corrisponde al subietto dialettico preso in universale. Il subietto dell'inesione o della natura corrisponde a quello che noi chiamiamo subietto proprio.

Se questi due subietti si contrappongono, allora l'uno si prende con esclusione dell'altro. Se non si prendono in questa contrapposizione, quello che è subietto della predicazione può anche esser subietto della natura o dell'inesione, ossia subietto proprio.

(1) In III Sent. Dist. I, q. II, art. V ad 4; in Dist. VI, q. I, art. I, q. 2.

§ 17.

Come si possa comporre la questione agitata nelle scuole: « Se l'essere si predichi degli enti finiti essenzialmente ».

854. Dopo quello che abbiamo ragionato, la questione qui sopra enunciata facilmente si compone.

Tre erano le sentenze opposte.

Quella d'Avicenna che diceva: ente significare un *accidente* comune a tutte le cose esistenti, cioè l'esistere che accadeva alle cose e poteva esser loro dato e tolto; ond'egli affermava che l'essere si predica delle cose accidentalmente (1).

Quella del Gaetano, il quale sostiene: doversi riprendere Avicenna perchè chiamò l'ente un predicato accidentale, quando propriamente l'essere non è accidente ma atto sostanziale; non doversi però riprendere per aver negato, che l'ente sia un predicato essenziale, ossia quidditativo (2); questo esser vero, che l'ente è fuori della quiddità delle cose. E conferma il suo detto coll'autorità di S. Tommaso che dice, l'essere non predicarsi essenzialmente che di Dio (3).

Quella dello Suarez con altri, che distinguono due significati della parola ente. Giacchè ente, dicono, può essere semplicemente un participio del verbo essere, e così esprimere ciò che ha l'atto di essere come esercitato; e allora non può essere un predicato essenziale delle cose finite, ma di Dio solo. E può prendersi come un nome che significa formalmente l'essenza della cosa, sia che significhi a tal modo la cosa in atto, o in potenza (4), nel qual significato talvolta si pigliò anche da S. Tommaso (5); e allora, dice lo Suarez, colla parola ente il concetto comunis-

(1) V. S. Tom. in IV. Metaph. III, e in X, VIII.

(2) Op. De Ente et essentia C. IV.

(3) S. I, III, IV, V; C. G. I, XXV, XXVI; Quodlib. II, III.

(4) *Metaph.* DD., D. II, S. IV.

(5) Nel Quodlibeto, II q. II, art. III, dopo avere S. Tommaso parlato dell'ente che si dice così dall'essere attuale, soggiunge; *sed verum est quod hoc nomen, ens, secundum quod importat rem, cui competit hujusmodi esse, sic significat essentiam rei: et dividitur per decem genera.*

simo dell'ente si predica quidditativamente delle cose tutte, ed è un predicato essenziale.

855. Noi accordiamo allo Suarez, che la parola ente si applichi a significare le stesse cose finite, esistano o no; e che questo sia un significato diverso da quello che essa ha come puro participio. Il puro participio è una specie di aggettivo, che s'unisce ad un subietto, e che s' adopera anche sostantivamente, sottintendendosi il subietto: e così accade anche della parola ente. Ma nel caso nostro non avverte lo Suarez, che l'ente non si predica mai delle cose finite in modo assoluto, non dicendosi, a ragion d'esempio, « questo corpo è l'ente », ma: « questo corpo è un ente ». Onde l'ente assolutamente non si predica che di Dio solo, dicendosi: « Iddio è l'ente, oppure, l'ente è Dio ». L'ente pertanto non si predica delle cose finite, assolutamente parlando, nè in significato di participio del verbo essere, nè in significato di nome comune; ma, quando sembra che si predichi l'ente delle cose, il significato di questa parola si restringe, e non è più il puro ente che si predica. Così, in nessuna maniera la parola ente, presa semplicemente, è predicato delle cose finite, nè essenziale, nè sostanziale, nè accidentale; e quando si dice, per esempio, « quest'ente », l' essenza della cosa ossia la cosa stessa non è significata dalla parola ente, ma dalla parola *questo*, e l'ente non significa se non ciò che è; onde « quest'ente » si risolve in « questo che è ». Rimane dunque, non essere esatto il dire che la parola ente significhi mai (qualunque uso se ne faccia) l'essenza della cosa finita o la stessa cosa finita, laddove significa invece la cosa finita in quanto è, la cosa finita in quanto ha l'atto d'essere.

Ciò posto, la cosa finita si può riguardare in due modi: o come ente, cioè come avente l'atto dell'essere, o come ciò in cui tèrmina l'essere, come realità precisa dall'atto dell' essere. Se si prende nel primo modo, allora si predica l'*essere dell'ente*, poichè l'essere indica l'atto, e l'ente indica ciò che indica l'atto; e non si predica già l' ente della cosa, che sarebbe lo stesso che predicare l'ente dell' ente; onde quando si dice « questo è un ente » equivale a dire, questo è ciò di cui si predica l'essere; perchè ciò di cui si predica l'essere è appunto un ente. Ma ciò di cui si predica l'essere, prima di questa predicazione, ossia

preciso dal suo predicato, non è ente, ma soltanto un termine dell'ente. La confusione dunque nasce dallo aversi mescolate le significazioni della parola ente, e della parola essere. Il vero si è che l' essere è un predicato analitico dell' ente. Quando dunque si parla dell'ente (limitato), allora si parla già di un composto, perocchè l'ente limitato è composto dell'atto dell'essere, che è sempre uguale, e del suo termine, che non è essere e che varia: onde viene la diversità degli enti finiti. Se poi si domanda se l'essere sia un predicato essenziale o accidentale degli enti finiti, rispondiamo: nè l'uno nè l'altro, ma un predicato antecedente o un antepredicato, come abbiamo detto di sopra; il che è quanto dire: un predicato che precede l'essenza e la realità della cosa, e non la costituisce quella che è, ma la fa essere, qualunque ella sia.

E questo corse anche alla mente d'Aristotele, quando disse che « l'ente e l'uno non si pone nella definizione delle cose (1) ». La qual sentenza vale per le cose finite che si definiscono, secondo Aristotele, principalmente col genere prossimo e colla differenza propria, e non coll'atto dell'essere comune a tutte le cose, di qual genere o specie si sieno. Però, se, invece di dire l'*ente*, avesse detto; l'*essere* non entra nella definizione, la sentenza sarebbe stata d'una verità più assoluta; poichè niente vieta che si faccia entrare anche l'essere nelle definizioni delle cose finite, dicendo: l'uomo è un ente che ecc.; e ciò, perchè nella parola ente non entra solo l'essere, ma anche l'essenza in cui termina, ossia il subietto, onde s'esprime con queste due parti, prima « ciò », secondo « che è », laddove nella parola essere vien significato il solo atto dell'essere senza alcun suo termine o subietto, benchè questo, quando l'essere si prende in senso assoluto, stia sottinteso ed implicito.

856. Raccogliendo dunque quanto abbiamo detto:

1° L'essere non è un predicato delle cose finite, nè essenziale, nè sostanziale, nè accidentale; ma è un *antepredicato*, ossia un predicato di *relazione essenziale*.

2° L'ente, assolutamente parlando, non è un predicato di nes-

(1) Οὐκ ἔνεστιν ἐν τοῖς ὁρισμοῖς οὔτε τὸ ὂν οὔτε τὸ ἕν. *Metaph*. VII, H, p. 1045, edit. Bekkeri. Nell'uso della parola ὂν s'incontra appresso gli scrittori greci, anche sommi, molti equivoci.

suna sorte; ma, coll'aggiunta d'una limitazione, per esempio « questo ente, il tal ente », un ente e l'unione non è un semplice predicato, ma « è la ripetizion del subietto universalizzato e unito coll'antepredicato ». Per esempio, quando dico: « quest'uomo è un ente », dico: « quest'uomo è CIO' che ha l'atto dell'essere ». Ora, la parola CIO' indica il subietto che ha l'atto dell'essere nella sua qualità universale di subietto; e le parole « che ha l'atto dell'essere » indicano l'antepredicato di quel subietto. Il CIO' poi, quantunque universalizzato perchè esprime un subietto qualunque, si prende dalla mente come preciso dall'essere, si prende come termine (improprio) di esso: eretto bensì in subietto della locuzione che s'usa, ma non determinando di qual subietto si parli, e avvertendo solo che deve essere determinato col monosillabo UN, che s'aggiunge all'ente nella proposizione: « questo uomo è un ente ». L'ente dunque in tal caso è un predicato che predica del subietto la qualità di subietto, e nello stesso tempo antepredica di questo subietto l'essere. In quanto predica del subietto la qualità di subietto, è certamente predicato essenziale, ma della stessa essenza che è il subietto, la qual può essere sostanziale e accidentale, ideale, reale, dialettica ecc.; in quanto poi antepredica di questo subietto l'atto dell'essere, è un antepredicato.

§ 18.

Origine del razionalismo e del soprannaturalismo.

857. I due diversi modi ne' quali si pensa l'essere, indeterminato prima, poscia determinato, non tolgono dunque che l'essere sia il medesimo: tuttavia l'identità non è completa, ed è necessario avvertire da qual lato ella venga meno.

Quando la mente pensa l'essere indeterminato, lo pensa tuttavia come assolutamente essente; e così lo pensa anche quando vi aggiunge i suoi termini. Questa doppia maniera di pensarlo non toglie dunque all'essere la propria identità, perchè, nell'uno e nell'altro modo, ciò che si pensa non è qualche cosa che sia relativamente, ma è l'essere che assolutamente è.

Di più, all'essere, che nascondeva alla mente umana i suoi termini, questi s'aggiungono in appresso. L'essere dunque che

riceve i termini è quel di prima; e sotto quest'aspetto è pure identico (1).

Inoltre, l'uno e l'altro essere, l'indeterminato e il determinato, è illimitato.

La differenza sta in questo, che l'essere indeterminato occulta i suoi termini, l'essere determinato li manifesta.

I termini contenuti nell'essere, ma nascosti all'intuizione umana, prestano questo servigio, che, se i termini sono dati al subietto senziente ed intelligente, tosto li conosce come appartenenti all'essere (se gli appartengono), e distingue ciò che non fosse termine dell'essere, come il nulla e l'assurdo ecc.

I panteisti ontologici errano per non conoscere la distinzione tra i termini proprii e improprii dell'essere, cioè quelli che completano davanti alla mente l'essere prima indeterminato e lo

(1) Quantunque Francesco Suarez non abbia colto la distinzione tra termini *proprî* ed *improprî* dell'essere, tuttavia, quando arrivò alla questione: come lo stesso ente si contragga e quasi scinda in varii generi e in che modo l'ente differisca da questi generi, disse, che non si doveano intendere questi generi per modo di composizione, ma per modo d'espressione, il che era un dire che l'ente in questi generi era lo stesso di prima, ma determinato. Ecco le sue parole: *Quarta igitur opinio, et quae mihi probatur est, hanc contractionem seu determinationem conceptus obiectivi entis ad inferiora non esse intelligendam per modum compositionis, sed solum per modum expressionis conceptionis alicujus entis contenti sub ente: ita ut uterque conceptus, tam entis, quam substantiae, v. g., simplex sit, et irresolubilis in duos conceptus, solumque differant, quia UNUS EST MAGIS DETERMINATUS, QUAM ALIUS.* Metaph. Disput. D. II, S. VI, VII. Dal che lo Suarez deduce: 1.° Che l'essere trovasi ne' concetti inferiori senza *propria composizione,* giacchè egli non si compone con altra cosa straniera, ma solo si determina (e che l'essere si trovi ne' concetti inferiori è vero, poichè il concetto suppone sempre l'essere ideale, benchè non sia vero che si trovi nei termini improprî, cioè nelle stesse realità finite precise da esso); 2.° Che i generi supremi si dicano *conceptus simpliciter simplices*, e ciò non ostante si possa astrarre l'essere da essi, *per solam praecisionem intellectus*, la quale non consiste in separare l'uno dall'altro, cioè il formale dal materiale, o il materiale dal formale, come nell'astrazione del genere dalle differenze, ma nel considerare l'oggetto stesso non più in un modo determinato, ma secondo qualche similitudine o convenienza che ha con altre cose, convenienza che rispetto all'essere hanno le cose tra sè, secondo le loro entità totali e i modi reali; onde non si precide un grado dall'altro, ma il concetto indeterminato e confuso si precide dal determinato.

rendono assoluto, e quelli che appariscono alla mente come termini *dell'essere indeterminato*, ma non come termini dell'essere assoluto. Essi prendono le realità finite come termini dell'essere assoluto, invece di prenderle, quali appariscono alla mente, come termini puramente dell'essere indeterminato; e ciò, perchè non distinguono accuratamente nè pure l'essere indeterminato dall'essere assoluto.

Le realità finite *appariscono* come termini dell'essere indeterminato, perchè la mente applica naturalmente l'essere alle realità finite, pel bisogno di concepirle, senza fermarsi ad esaminare, nell'atto della percezione, qual sia la vera relazione che s'hanno coll'essere. Il concepirle è un prenderle per termini di lui, rimanendo alla riflessione il determinare come sieno suoi termini. E veramente questa, quando pon mano a un tale problema, trova una lacuna tra l'essere iniziale e le realità finite; cioè riconosce che le manca il termine di mezzo che congiunga queste ultime a quello. Con una lunga meditazione poi viene a conoscere, che il termine di mezzo non può esser mai se non la relazione volontaria dell' essere assoluto. Di più, conosce che l'essere non è il subietto di dette realità, ma unicamente il primo antesubietto, ond'esse rimangono d'una natura loro propria, diversa dalla natura di questo antesubietto, unite al quale si conoscono come assolutamente essenti.

858. I due modi di concepir l'essere, prima indeterminato e poi determinato, generano due bisogni e tendenze nell'umanità.

1° Quello di conoscere ogni cosa coll'essere indeterminato, che è quanto dire, di conoscere formalmente. Nasce di qui la tendenza a riporre una pienissima fede nell'essere intuìto e nella sua universalità; nasce la propensione a credere che, come per mezzo suo si conoscono tutte le cose che si conoscono, così ogni conoscibile sia compreso in esso, e non ci abbia bisogno d'altro per arrivare ad una scienza assoluta.

2° Quello che spinge l'uomo ad andare al di là dell'essere che gli è dato in una compiuta indeterminazione. L'uomo in fatti, come soggetto reale, non si può soddisfare che per via di realità. Ma tutta la realità data all'uomo non somministra che determinazioni dell'essere intuìto, e tali che no'l rendono assoluto. Quindi un sentimento di povertà e di deficienza nel suo

sapere: un bisogno che gli sia dato qualche cos'altro, acciocchè l'essere tutto intero gli si realizzi, o, che è lo stesso, acquisti i suoi termini proprii; quindi ancora la tendenza a cercare per tutto questi termini, lo sforzo di mettersene da per tutto in possedimento, la tendenza in somma al soprannaturale.

Questi due bisogni e tendenze si manifestarono, in ogni secolo e in ogni luogo, nell'umanità in due maniere di pensare e di filosofare, e produssero due classi di sistemi filosofici, i *razionalisti* e i *soprannaturalisti*.

Da per tutto dove fu coltivata la filosofia, una delle forme di essa fu quella del razionalismo; tale è la scuola di Kapila nell'Indie, che ha forse più di due mila cinquecent'anni: tale è ai nostri tempi la scuola di Hegel che riassunse tutto il razionalismo moderno.

Dall'altra tendenza trae l'origine il bisogno che l' umanità prova da per tutto, in tutti i secoli, d'una divina rivelazione, d'una manifestazione e comunicazione all' uomo della divinità come essere reale; bisogno che ha trovato in Platone una espressione così magnifica, un linguaggio degno di sè (1). L'umanità dunque naturalmente desidera la manifestazione di quell'essere assoluto che non conosce se non negativamente, e questo desiderio la inclina alla fede. La quale inclinazione non sarebbe, se fosse vero quanto pretendono gli ideologi realisti: che l'oggetto dell' intuito fosse Iddio; poichè, avendolo già, l'animo umano vi s'acqueterebbe. Questa tendenza è dunque un fatto che prova contro di essi, questa tendenza, dico, che è l'origine di tutte le religioni false, di tutte le superstizioni, degli oracoli, delle filosofie teurgiche (2).

Ora, queste due tendenze lottano e si dividono il mondo. In alcuni uomini prevale la prima, e quindi il razionalismo e la ripugnanza ad ammettere alcuno elemento soprannaturale: prevale la seconda in altri, che quindi o si danno a credenze superstiziose, o professano la religione nella sua verità.

(1) Vedi *Introduzione alla Filosofia*, I, 70 e segg.

(2) Chi vuol vedere raccolte in breve spazio le testimonianze che provano, tutti i popoli aver riconosciuto l'esistenza d'un mondo invisibile al di là dell' umano, legga l' operetta del sig. Giacinto Forni, *Del mondo degli Spiriti*, Torino, 1851, parte prima.

Tutte due le tendenze sono naturali all'uomo; ma il razionalismo è naturale all'uomo per quello che c'è nella sua natura, il soprannaturalismo per quello che in essa manca.

Col razionalismo pare all'uomo d'essere indipendente; tutto il sapere è suo, perchè il mezzo con cui conosce, il quale diventa anche l'oggetto della cognizione, è naturalmente in lui. In pari tempo quel mezzo è universale, sicchè niuna cognizione, anche soprannaturale, può prescinderne. Tutto ciò che è aggiunto da un' autorità soprannaturale gli viene da fuori, e però non gli par sapere suo proprio: a considerarlo come tale, non arriva se non l'uomo dispostovi soprannaturalmente.

Le due tendenze possono combattersi, ma non distruggersi intieramente. E quand'anco prevalga il razionalismo, l'uomo, senza che s'accorga, ritorna molte volte al soprannaturale, e gli stessi sforzi che fa per liberarsene dimostrano che sta alle prese con un bisogno invincibile. Quando prevale la tendenza soprannaturale, il bisogno e la forza del raziocinio l'accompagna, senza ch'ei se ne possa pur liberare.

Vani sono tutti i sistemi che soddisfano ad una sola di queste due tendenze: vana è la loro conciliazione, se, col pretesto di conciliarle, una se ne sacrifica. Quelli che cangiano l'idea in Dio, dai Neoplatonici (1) fino ai Giobertiani, riducono tutto al soprannaturale in parole, e tutto al razionale in fatti, e così non soddisfano nè all'una nè all'altra delle due indistruttibili tendenze.

CAPITOLO IV.

Ricapitolazione.

859. Ricapitoliamo ora tutto il nostro ragionamento, e raccogliamo il filo, che potrebbe facilmente smarrirsi a cagione delle frequenti digressioni, alle quali abbiamo creduto di lasciarci andare per combattere le opinioni contrarie e sgombrar le obbiezioni.

(1) Così Jamblico definisce l'essere dell'anima: *Ergo esse animae est quoddam intelligere, scilicet DEUM, unde dependet*; e soggiunge: *Esse nostrum est Deum cognoscere, quia praecipuum esse animae est intellectus suus, in quo idem est esse, quod intelligere divina actu perpetuo* (Nel principio del libro de' Misteri tradotto dal Ficino).

Noi ci eravamo proposti di ricercare, come le tre forme dell'essere si trovino intimamente unite nel puro oggetto che è una di esse.

860. Abbiamo posto come una verità fondamentale, che l'*oggetto* si può considerare in due modi: o come *oggetto assoluto*, o come *oggetto ideale*, quale sta presente al subietto umano nel naturale e permanente intuito che costituisce l'umana ragione.

L'*oggetto assoluto*, e *l'oggetto dell'intuito umano* si possono dire due oggetti, perchè differiscono entitativamente; ma questa duplicità è posta dalla mente che contempla. Se si prescinde dalla mente soggettiva, non c'è che il solo *oggetto assoluto*, il quale sussiste pienamente in sè: l'oggetto ideale non sussiste, ma dipende dalla mente astraente, e prima di tutto dalla mente divina libera, e poi per ciascun uomo dall'intuito soggettivo: esso ha natura d'astratto, ed è nell'oggetto assoluto come l'astratto si contiene nel sussistente. L'esistenza dunque di questo secondo è un'esistenza relativa alla mente, e anche per ciò si dice *oggetto ideale*. Così, la differenza de' due oggetti pensabili è quella del *sussistente* al *non sussistente*, del sussistente al meramente ideale: l'identità dei due oggetti è parziale, in quanto che il secondo è contenuto nel primo, onde il secondo presenta un'essenza che identicamente si trova nel primo, ma unita al resto.

Tanto nell'*oggetto assoluto*, quanto nell'*oggetto ideale* si presenta l'*essere*; ma nell'*oggetto assoluto* l'essere è pure assoluto e pieno, nell'oggetto ideale non si mostra che virtuale e iniziale, non terminato. Quindi la riflessione che sopravviene distingue in ciascuno dei due oggetti: 1° l'essere che in essi si scorge; 2° e la forma nella quale l'essere comparisce, forma che si chiama *oggettività*.

L'*oggettività* dunque così considerata in separato dall'essere è il prodotto d'una seconda astrazione, nella quale l'essere si esclude, lasciandolo nella piena virtualità. Ma tale non è *l'oggetto*, sia assoluto, sia quello dell'intuito; il che si vede anche dalla forma della parola *oggetto*, che rappresenta l'*oggettività già predicata*, e però suppone un *essere*. Si scopre dunque mediante la riflessione, che l'oggetto è scomponibile in due elementi astratti: 1° l'*essere*, 2° l'*oggettività*.

861. Da questo s'è dedotto l'intimo nesso tra l'oggetto e l'es-

sere, giacchè nell'oggetto è sempre necessariamente l'*essere*, di maniera che non si può pensare oggetto senza essere. E viceversa da questo risulta, che l'essere è suscettivo sempre della forma d'*oggetto*.

L'essere nell'oggetto si vede dall'uomo primieramente per intuito immediato. Ma l'intuito termina talmente nell'essere, che non apprende punto la oggettività del medesimo, la quale oggettività costituisce la relazione dell'essere colla mente intuente: questa relazione rimane nascosta all'intuito, ed è trovata solamente in un tempo posteriore dalla riflessione. Dal che conchiudemmo, che l'*essere* s'intuisce sempre *in sè stesso*, senza che sia vestito d'alcuna relazione colla mente. Quindi *essere* all'*intuito della mente*, e essere *in se stesso* è il medesimo, poichè l'*essere* non potrebbe esser all'intuito della mente, se non presentandosi a questo intuito in se *stesso*, eliminando da sè la mente intuente. Esistere dunque all'intuito non è un esistere puramente relativo alla mente intuente, ma è prima di tutto e necessariamente un esistere in sè, come se la mente non fosse; in sè dunque comparisce l'essere all'intuito.

Posciachè la mente ha intuito l'*essere in sè*, sopravvenendo la riflessione, ella scopre che quest'*essere in sè* è oggetto della mente; di che conclude, che l'essere oggetto della mente, e l'essere in sè non sono cose contradditorie, l'una delle quali escluda o neghi l'altra; ma che sono sue proprietà le quali stanno insieme, anzi così intimamente legate, che l'una produce l'altra e ne è condizione essenziale; cioè che l'*esistere in sè* produce l'esistere all'*intuito*, e che l'intuito è per sua essenza una facoltà di vedere le cose in sè. Talmente sono unite queste due cose, che la riflessione dà il nome di *forma oggettiva* appunto a questo veder l'essere in sè, per modo che vedere oggettivamente, e vedere in sè è il medesimo; e per questo l'intelligenza si separa al tutto dal senso, e, contro ogni scetticismo, si mostra, per sua propria essenza, la facoltà della verità (*Logic.* 304 — 306, 1054).

Ma la riflessione stessa in appresso abbattesi ad un'antinomia. Dopo aver ella riconosciuto, che la mente intuisce l'essere in sè, non vede la maniera di spiegarsi, come tutto ciò che intuisce la mente esista in sè. Anzi riconosce, che l'*essere* dell'intuito, benchè intuìto come *essere in sè*, non può in tal modo essere. Poichè, come potrebbe essere in sè, se non ha alcuna sussistenza in sè

stesso, privato della mente che l'intuisce? Da una parte dunque l'intuito le mostra un essere in sè, dall'altra ella intende che quest'essere non ha le condizioni per esistere in sè, tra le quali la determinazione, perchè è indeterminato. L'antinomia è terribile, e molti, venuti meno alla difficoltà del problema, hanno posto in dubbio la veracità dell'intuito. Una speculazione più forte nondimeno e più costante trova la conciliazione de' termini apparentemente contraddittorii, ragionando in questo modo. Da una parte, l'intuito mi dice che l'essere è in sè assolutamente; e negargli fede non posso: poichè, se io gli nego fede per una qualsivoglia ragione (poniamo, a cagione dell'antinomia che incontro), fo con questo stesso un atto di fede alla mia stessa ragione, e però all'intuito che n'è il principio: concederei dunque e negherei fede nello stesso tempo all'intuito. Dall'altra parte, l'*essere* che vedo coll'intuito come in sè essente, è privo delle condizioni necessarie per esistere in sè. Che cosa resta dunque? Resta a conchiudersi questo: che le dette condizioni ci devono essere; ma velate al mio intuito. Posto questo, l'antinomia sparisce. E questo, a che mi conduce? Ad accorgermi, che l'*essere in sè*, intuito da me, convien necessariamente che sia un'appartenenza *dell'essere in sè*, e non tutto l'essere in sè: un qualche cosa astratto da questo. Ora, come tutto ciò che è *nell'essere in sè* realmente sussistente è in sè, così anche l'*essere veduto dall'intuito* è in sè, ma come parte dell'essere compiuto: è dunque in sè come parte astratta da quello che è assolutamente in sè. Di più, l'*essere in sè* veduto per intuito ha la forma dell'oggettività, è oggetto. Dunque esiste un *Oggetto assoluto*, di cui l'intuito vede solo l'inizio e non i termini, i quali sono invisibili all'intuito, ma non però *negati* da lui. È dunque verace l'intuito, perchè, mostrando una parte sola *dell'assoluto Oggetto*, non nega l'altra.

862. Dimostrata così l'esistenza d'un *Oggetto assoluto*, il quale dee contenere l'*essere assoluto*, non è più difficile intendere, come in lui sieno anche le altre due forme dell'essere, il quale non sarebbe assoluto, se non avesse tutte tre le sue forme. E d'altra parte l'oggetto non sarebbe assoluto, in sè sussistente, se non avesse la subiettività. Esso è dunque un subietto vivente e sussistente nella forma obiettiva; e quindi, come abbiamo detto, anche colla forma morale.

863. Ma quello che sommamente importa si è il dimostrare l'intimo nesso della mente *coll'essere*, pel quale intimo nesso, lo abbiam chiamato essere *dianoetico*. Noi abbiamo mostrato che questo nesso è essenziale all'essere per così fatto modo, che l'essere non sarebbe essere, se non involgesse una relazione ad una mente. Abbiamo detto che considerar l'essere totalmente astratto dalla mente, nella qual guisa considerato lo chiamammo *anoetico*, è un considerarlo imperfettamente, e che, se una tale connessione *si negasse*, si distruggerebbe l'essere stesso.

Ma qui appunto si manifesta una nuova antinomia. *Essere in sè* vuol dire, esistere indipendentemente dalla mente che lo intuisce; avere una *relazione necessaria* con una mente sembra dunque l'opposto di essere in sè; se l'essere dipende da una mente, non è più in sè. Tale è l'antinomia, che si presenta al pensiero: vediamo come si superi.

La relazione ossia il nesso dell'*essere* con una mente si può considerare in due modi. Può intendersi del nesso, che l'essere ha con una mente che semplicemente lo intuisce, come accade della mente umana. Allora l'essere è veduto solo, senza relazione colla mente, anoetico. L'essere in questo modo non pure è distinto dalla mente, ma è totalmente separato da essa. E questo spiega il primo membro dell'antinomia, che dice: « esser l'essere, in sè, indipendente dalla mente che l'intuisce ». Può intendersi del nesso, che la riflessione discopre tra l'*essere in sè* dell'intuito, e l'intuito medesimo, ossia la mente intuente. Abbiamo già veduto che questo nesso non distrugge la proprietà dell'essere, d'*essere in sè*, ma anzi la stabilisce; perchè dimostra, che l'essere è oggetto della intelligenza, ossia (che è il medesimo) ha un nesso con essa appunto in quanto egli è in sè, di maniera che è necessario che sia in sè acciocchè sia oggetto, nel quale solo si può vederlo in sè, e non in altra guisa. Ma se è dimostrato, che l'essere non potrebbe essere oggetto se non fosse in sè, rimane a dimostrarsi il contrario, cioè, che non potrebbe essere in sè se non fosse oggetto.

Questo fu da noi dimostrato col provare che, se l'essere non fosse nè a se stesso nè ad altri, non sarebbe punto. Ora, se non ci fosse una qualche mente, egli non sarebbe nè a sè, nè ad alcun altro. Poichè, un essere che non avesse mente e però non avesse coscienza, non sarebbe a se stesso. E se non ci fosse nè pure fuori di

lui una mente, egli non sarebbe nè pure ad altri: onde, non essendo nè a sè nè ad altri, non sarebbe al tutto. L'essere dunque involge nella sua nozione una mente; è essenzialmente oggetto d'una mente.

Questa mente lo intuisce, e non può intuirlo in altro modo, che come in sè essente. Ma questa mente può essere nell'essere stesso, o soltanto fuori di lui, come nell'intuito umano. Se la mente, che conosce l'essere oggetto, fosse soltanto fuori di quest'essere oggetto, e non in questo stesso essere, in tal caso l'essere non sarebbe a se stesso, ma solamente ad altri. Ora, solamente ad altri non può essere; ed ecco la ragione che n'abbiam dato. Supponendo che una mente veda l'essere, lo vede come in sè essente. Ma se questo essere non è a se stesso, egli non può essere in sè, egli è solo nella mente che lo intuisce. Quelle condizioni dunque che mancano a un tal essere per esistere in sè, le quali si riducono a quella d'aver coscienza di se stesso, condizioni che rimangono nascoste all'intuito, ma che non sono dall'intuito negate, ci devono essere. E riducendosi queste condizioni all'aver coscienza di sè, conviene che l'essere, intuito dalla mente senza coscienza, non sia che un astratto dell'essere completo ed assoluto. C'è quindi l'essere assoluto, il quale ha coscienza di sè, e perciò è essente ossia subietto, e ad un tempo Obietto assoluto di questa mente. L'essere dunque ha essenzialmente le due forme della subiettività e dell'obiettività, l'una nell'altra reciprocamente, e nell'una e nell'altra indivisibili è il medesimo Essere assoluto.

864. Dacchè pertanto l'essere puramente ideale dell'intuito umano si deve considerare non come un Obietto compito ed assoluto, ma come un astratto dell'Obietto assoluto, rimane a vedere come l'uomo conosca in esso tutte le realità.

Gli astratti, in quanto astratti, sono produzione d'una mente (non si tratta della mente umana riguardo all'essere ideale, ma della mente divina), e come sono produzioni della mente, così, non più connessi co' concreti, rimangono forme libere, che la mente stessa può applicare a tutto ciò che vuole.

Ora, nell'essere ideale si scoprono due forme astratte: l'una per intuizione, e questa è la forma subiettiva dell'essere in sè; l'altra per riflessione, e questa è la forma obiettiva.

La mente applica queste due forme, che sono in sua balìa, a tutto ciò che vuole.

Applica la prima forma, dell'*essere in sè*, mediante la *percezione*, a tutte le realità sensibili, e così le concepisce come enti subietti.

Applica la seconda, quella dell'*oggettività*, mediante la riflessione, e vede che tutti questi enti subietti sono *obietti* della mente percipiente. Di che conclude che, tutto ciò ch'ella pensa, ella il pensa nella forma *obiettiva*, ossia che nell'oggetto tutte le realità si contengono.

Quando, per via di percezione, applica la forma subiettiva dell'essere in sè alle realità, queste o sono subietti intelligenti o no. Se sono tali, essi sono in sè veramente e, fino a un certo segno, compiutamente. Ella non fa dunque altro allora, se non applicare la forma di subietto a quello che è subietto, e così renderlo conoscibile a sè stessa. Ma questi subietti sono subietti, perchè intuiscono essi stessi l'essere in sè, e in esso sono conoscibili a sè stessi. Con quell'atto poi, pel quale sono conoscibili a se stessi e così veri subietti, essi congiungono l'essere ad un principio sensitivo, che per l'intuizione dell'essere diviene intellettivo e così li fa veri subietti. Or, come l'essere s'applica nell'intuizione al principio sensitivo? L'essere s'applica al principio sensitivo (nella percezione fondamentale) *come forma dell'essere in sè*, che è quella che costituisce l'intelligibilità. Essi dunque diventano nello stesso tempo e con un solo atto *conoscibili* e *conoscenti*. Sopraggiungendo la riflessione trova, che in quanto son *conoscibili* sono *oggetti*, e in quanto son conoscenti sono *subietti*. Il diventare dunque *subietti* si fa nello stesso punto nel quale si diventa *obietti* (almeno in potenza prossima o abito naturale). E il subietto finito, cioè il subietto compiuto, che non è altro che l'intelligente, non può esser tale, se non a condizione che abbia in un medesimo punto le due forme dell'*oggettività* e della *subiettività*. Se non che, la forma obiettiva non è lui stesso, ma una condizione essenziale e causa immediata di lui, perchè egli è *subietto* e non altro che subietto. L'essere dunque non si confonde col compiuto *subietto* finito; ma è a questo necessariamente presente, come sua causa immediata.

865. Ma qualora la mente umana applica la forma dell'essere in in sè a una *realità*, che non è, o non diviene ella stessa conoscente, e quindi con tale applicazione la rende soltanto conoscibile, ma non conoscente, ella con ciò non la rende subietto compiuto. Poichè l'oggetto non entra in connessione con quella

realità per via d'intuizione, e però questa realità non diventa *conoscente*, il che è necessario a costituire un compiuto subietto. Ella riceve dunque l'oggettività, ma in quanto ha questa forma non è subietto, non riceve compiutamente la subiettività. Perchè dunque si vede dalla mente in sè, come fosse subietto? Per una ragione simile a quella che abbiam data quando ci siamo proposti la domanda: « in che modo l'essere apparisca in sè alla mente umana, se non è subietto compiuto ». Abbiamo risposto: perchè esso è un'appartenenza dell'essere in sè vero subietto, appartenenza staccata dalla mente astraente del creatore, ma ritenente la forma d'essere in sè, come quella di cui è fornita ogni cosa che sia in un assoluto subietto. Simigliantemente rispondiamo, che la realità non intelligente, che non esiste a se stessa come tale e però come tale non è subietto, conviene che sia un'*appartenenza* di qualche subietto compito. Lo spiegare poi come sia appartenenza d'un subietto compito è cosa certamente difficile. Un passo verso questa spiegazione si è l'aver noi stabilito: che tutto ciò che riguarda l'estensione e l'esteso ha natura di *termine* de' principî sensitivi (Psicol. 500-559, 665-567). Un secondo passo si è l'aver trovato: che molti principî sensitivi s'unificano nel principio intellettivo umano (*Psicol.* 455 e segg.). Ma rimangono molti principî sensitivi, che sembrano non appartenere ad un vero subietto sensitivo; e questa è la difficoltà che rimane. Noi la discuteremo, se a Dio piaccia, nella Cosmologia. Al presente ci basta osservare: che la cognizione che noi abbiamo de' principî animati, sebbene non dimostri alcuna connessione con un subietto intelligente, tuttavia non la *nega*, onde non è un concetto assurdo l'ipotesi che questo subietto esista; e che, quand'anco non esistesse, si ridurrebbero sempre ad essere un termine dell'atto *creativo*, che appartiene al subietto *divino*.

SEZIONE III.

Della congiunzione delle tre forme dell'essere nel morale.

866. Anche il *morale* si dee considerare nell'Ente assoluto, e nell'ente umano, come abbiamo fatto, nelle due sezioni precedenti, del subietto e dell'obietto; e si dee vedere, come nell'uno e nell'altro ente le tre forme si trovino nel morale collegate.

Ma non avendo esperienza dell'Ente assoluto, conviene argomentare di lui da quello che per esperienza conosciamo avvenire nell'uomo. E così abbiamo fatto nelle discussioni precedenti. Nè per questo le conclusioni che se ne traggono sono men ferme; perchè non si va già dall'umano al divino per via di semplice similitudine o analogia, ma per un raziocinio apodittico deontologico che ha questa forma: « così avviene nell'ente finito, dunque così *deve* avvenire necessariamente nell'ente infinito ». E la ragione su cui si fonda un tal modo di argomentare si può formolare a questo modo: « se non fosse vera questa data conclusione, l'essere non sarebbe infinito, contro l'ipotesi dell'argomentazione », e più ancora: « Se non fosse vera questa data conclusione, l'essere non sarebbe essere ». Tutto ciò che non ammette questa forma, non appartiene alla scienza che esponiamo.

Vediamo dunque ciò che accada nell'uomo.

CAPITOLO I.

Della congiunzione delle forme nel morale in quanto il morale è nell'uomo.

Articolo I.

Facoltà generale dell' inoggettivarsi (1).

867. Il conoscere è l'esser presente un'entità in sè ad un subietto che perciò dicesi intelligente. Esser presente è lo stesso che essere

(1) Non si confonda l' *oggettivare* coll' *inoggettivarsi;* l'oggettivare è vestire un' entità della forma d'oggetto; l'*inoggettivarsi* è un trasportare se stesso in un altro, come si spiegherà in questo capitolo.

oggetto del pensiero. Una cosa inanimata non può dirsi che sia presente ad un'altra inanimata, se non per traslato. Essendo presente al subietto intelligente un' entità in sè, il subietto coll' averla presente fa un atto di una natura peculiare, che merita di essere attentamente considerata, tutta diversa da ogni altra generazione di atti; e quest'atto consiste nel trasportarsi col pensiero nell'entità che gli è presente. In fatti il subietto, con quell'atto con cui pensa un'entità straniera, non pensa punto a sè stesso; il suo atto termina puramente in quest'entità; ed ei non considera quest'entità come qualche cosa di se stesso, non considera alcuna relazione di quest'entità con se stesso; ma, in virtù del suo atto compiuto, egli sta nell'entità sola e pura, come se altro non esistesse fuor lei. Ad essa non può applicare che il verbo È, il quale i grammatici dicono di terza persona, non riferendosi nè alla persona che lo pronuncia, nè a una persona a cui si pronuncia, ma essendo un terzo modo che, propriamente parlando, è impersonale. Tale è la natura del puro atto dell'essere, col quale si pensano le cose. Il che tutto si vuole esprimere quando si dice che l'essere è in sè, o « è appreso in sè »; il qual apprendersi l'essere in sè costituisce la proprietà essenziale e caratteristica del pensare, e così divide e distingue il pensare da ogni altra maniera di atti.

Se dunque noi rimoviamo colla mente tutte le altre potenze del subietto intelligente e tutti gli atti delle altre potenze connesse all'intelligenza, e consideriamo la sola intelligenza e quello che avviene nel suo atto, troviamo: 1° che quest'atto non c'è, se non quando c' è il conosciuto (l' oggetto); poichè, in chi niente ancora conosce, ci potrà essere qualche disposizione o qualche conato al conoscere, ma non per verità l' atto conoscitivo; 2° che il conosciuto è così essenziale all' atto del conoscere, che quanto c'è di conosciuto tanto c' è di atto conoscitivo, non più nè meno; 3° che l'atto conoscitivo non conosce che il conosciuto, terminandosi entro questo. Dunque l'*atto del conoscere* esiste nel conosciuto, come nella sua forma, e in tutto ciò che non è conosciuto quell'atto non esiste. E sebbene l'*atto* del *conoscere* esista, in quanto è atto, nel subietto che lo fa, non esiste però nel subietto in quanto si considera come puramente atto di conoscere; perchè il conosciuto non è il subietto,

ma è un' *entità in sè*, non personale o subiettiva (benchè sotto la forma dell' entità in sè possa stare ogni cosa, anche il subietto). Conviene perciò conchiudere: che, nell'atto di conoscere, il subietto rimane escluso e, per così dire, annullato, rimanendo solo l'essere in sè, oggetto, termine, e sede dell'atto.

Pertanto, se l'atto del conoscere rimane unito al subietto come in sua radice, ciò non è già pel *termine* dell'atto che dà all'atto la *forma* e che lo rende piuttosto atto di conoscere, che alcun altro; ma è pel *principio* dell'atto, che ne costituisce, quasi direi, la *materia* o la potenzialità, la quale non è nell'ordine del conoscere, ma in un altro. Qui si scorge l'ammirabile connessione delle due forme dell'essere, la soggettiva e l'oggettiva. Poichè il subietto col suo atto conoscitivo parte da se stesso e si abbandona per andare in un altro. L'identità dell'ente rimane; ma l'ente sotto la forma soggettiva opera per andare in un' altra forma e costituirsi in essa. In quest'azione dell'ente in forma di soggetto sta dunque il passaggio all' ente in forma d' oggetto: finchè l' azione non è compiuta, l' atto è contenuto nel subietto: quando essa è compiuta e ultimata, l'atto rimane, ma è contenuto nell'obietto : allora è l'obietto che contiene l'atto subiettivo in sè. Ma poichè anche quando l'atto è compiuto continua a farsi (come accade di tutti gli atti permanenti), perciò l'atto trova sempre quell' obietto in cui si contiene. Ora, se si considera l'atto come quello che trova sempre l'obietto suo nuovo contenente, il medesimo atto, come sempre trovante l'obietto trovato, ha condizione di causa e così è, sotto quest'altra relazione, contenente anch'egli l'obietto. Dato dunque l'obietto e il subietto congiunti, essi sono reciprocamente contenenti e contenuti; il subietto è contenente, in quanto va continuamente (durante l'attuale cognizione) nell'obietto, e lo produce a se stesso: l'obietto è contenente l'atto subiettivo, in quanto è già trovato, già cognito, e però in quanto dimora in lui, come in suo termine, l'atto conoscitivo.

Vedesi dunque che nell' inoggettivazione il subietto non si perde *assolutamente*, ma si perde *relativamente* all'oggetto in cui si trova posto: di maniera che l' ente stesso esiste come subietto e come inoggettivato ad un tempo, e quando ha vestito perfettamente questa seconda forma ha perduto la coscienza di quella prima, ma nella prima rimane, e rimane il medesimo ente.

L'atto dunque dell'attuale intelligenza è quello in cui da prima si manifesta la mirabile facoltà che abbiamo chiamata dello «inoggettivarsi», e però la natura peculiare dell'intelligenza è il fondamento e l'origine della medesima.

868. Potrebbe parere, che questa facoltà d'inogettivarsi appartenesse anche al principio sensitivo, o si consideri come principio del senso esterno, o del senso interno, cioè dell'imaginazione, che sono le due facoltà figurative di quel principio (Antropol. 151 segg. 350 segg.). Ma il parer questo ha per sua cagione l'esser nell'uomo queste facoltà del senso esterno ed interno congiunte coll'intelligenza, la quale rende suoi *oggetti* anche le *sensazioni figurate* e locali; e però il subietto uomo si trasporta in queste, non perchè sieno pure sensazioni o immagini, ma perchè sono divenute *oggetti* del suo pensiero.

Nondimeno accade qualche cosa di simile anche nell'ordine della sensibilità, ma in nessun modo l'*inoggettivarsi*, perchè ivi manca al tutto la forma d'oggetto. Conviene dunque che vediamo: che cosa sia questo qualche cosa di simile all' inoggettivarsi, che ha luogo nella vita sensitiva.

Il principio sensitivo va continuamente, col suo atto, nel sentito e lo produce: così considerato, egli è contenente, e il sentito è contenuto. Se poi si considera l'atto del sentire nel suo termine, il *sentito* contiene, come già tale, l'atto che lo sente, altramente non sarebbe sentito; e però l'atto sensitivo è da lui contenuto. Il senziente dunque e il sentito hanno condizione reciprocamente d'esseri contenenti e contenuti; e in questo rassomigliano al subietto intelligente e all'obietto.

Ma il senziente non apprende il sentito come un essente in sè; lo apprende solo come un *termine* suo proprio, o come una forza agente in sè senziente, forza la cui azione lo costituisce senziente. Il sentito dunque (puro sentito) è unicamente forma del senziente, e nulla in sè: perchè è un'azione ricevuta, e quello che è ricevuto non è l'essere. Il solo essere ha la proprietà di essere appreso in sè, perchè essere semplicemente è lo stesso che essere in sè. Quando dunque un principio non apprende l'*essere*, ma un'*azione* senza l'essere, non può apprenderla *in sè*, ma solo in modo relativo all'apprensione, come termine di questa. E questa è la differenza essenziale tra l'*intelligenza* e il *senso*: che quella

apprende l'essere, e però tutto ciò che apprende lo apprende *in sè*, senza inchiudere la relazione coll'apprendente; laddove questo non apprende l'essere, ma un'*azione* (rimanendo l'essere nascosto), e però non può apprendere l'azione in sè, ma solo relativamente all'apprendente.

Dal che apparisce: che il senso e l'intendimento s'originano da una stessa legge, e convengono in questo, che c'è un *principio* subiettivo che apprende un *altro*; ma che si dividono poi di immensa distanza per la diversa natura di quest'*altro* che costituisce il termine dell' apprensione: chè quest' altro, pel senso non è *essere*, ma è pura *azione* astratta dall'essere, e per l' intelligenza è l' essere stesso in sè. Da questa diversa natura del termine nascono tutte le diverse leggi onde il senso e l'intendimento sono governati.

S'opporrà che l'*azione* non può stare senz'*essere*; ma si risponde che la questione non è : « se possa stare », ma : « se possa essere appresa senz' essere ». Ora, può essere appresa certamente, senza che sia appreso l'essere, da un principio che non intuisce l'essere e che egli stesso non è in sè, qual è il principio sensitivo. Ma questo principio sensitivo può egli stare senza l'essere? Non può stare; ma anch'egli può essere appreso come separato dall'intelligenza. Non potendo però stare così in sè, abbiamo conchiuso, che, se non ci avesse nessuna intelligenza, nè pure potrebbe esistere un principio sensitivo. Ma poichè ci sono delle intelligenze, queste che hanno l'essere possono darlo al principio sensitivo, tanto a quel principio sensitivo che hanno in se stesse, quanto a quello che apprendono separato da sè, perchè gli danno un'esistenza relativa a sè medesime coll'atto con cui lo affermano.

Il senziente dunque, non avendo per suo termine l'essere assolutamente oggetto, non può nè manco avere la potenza d' inoggettivarsi, che è esclusivamente dell'intendimento. Ma poichè anch'esso apprende come suo termine un *altro*, la forza cioè in lui operante e da lui sentita, perciò ha una potenza analoga, che è quella di tendere nel suo termine, e d'attuarsi in questo più che gli sia possibile, e così d'*inaltrarsi*. Perchè in fatti il principio senziente nel suo termine diventa *sentito* ei medesimo, mentre, per sè, di sentito non avrebbe natura.

869. Tornando alla potenza d'*inoggettivarsi*, il cui principio e il cui primo atto vedemmo che sta nell' intelligenza, dobbiamo considerare quant'ella s'estenda, e quanti sieno i suoi gradi.

Or noi diciamo, che la potenza d'*inoggettivarsi* s'estende da una parte tanto quanto s'estende l'*obbietto*, dall' altra tanto quanto il subietto ha di potenze intellettive, sotto il qual nome comprendiamo la pura intelligenza, e le potenze inferiori in quanto sono informate e governate dall'intelligenza.

E per riguardo all'*oggetto* dell' intelligenza, egli può contenere ogni cosa, come abbiamo veduto nella sezione precedente, perchè ogni cosa è atta ad essere intesa in quanto è partecipe dell' essere (Logica 1050). Quindi la potenza d' inoggettivarsi si riferisce ad ogni cosa cognita, non però a ogni cosa immediatamente, ma solo perchè contenuta nell'*essere*; chè l'inoggettivarsi, come il conoscere, va sempre all'*essere*, e, dacchè l'essere è un contenente tre volte massimo, andando all'essere, va pure a tutto quello che nell' essere s'intende contenuto. Così l'intelligente, diciamo l'uomo, può più o meno (perchè questa potenza ha anch'ella i suoi gradi) inoggettivarsi col suo *pensiero* in ogni cosa.

Ma poichè il pensiero è quello che di sua natura domina, informa e trasporta seco nella sua azione tutte le potenze inferiori del subietto intelligente, perciò il subietto può inoggettivarsi (secondo la sua perfezione e virtù maggiore o minore) con tutte le sue potenze in tutti gli oggetti del suo pensiero.

La pura intelligenza dunque è quella che ha per termine l'essere e non altro che l'essere, sia questo iniziale, sia colle sue forme proprie che lo rendono assoluto.

L'intelligenza che signoreggia e trae seco le potenze inferiori è quella che percepisce le realità finite mediante il senso, e regge il senso stesso e i suoi istinti.

870. Se noi dunque vogliamo formarci un concetto più pieno di questa maravigliosa potenza, discendiamo a descrivere i suoi atti speciali.

Dicevamo, che questa potenza s'estende a tutti gli oggetti del pensiero. Questi oggetti possono farci conoscere entità che non sono subietti completi, e che noi abbracceremo sotto la denominazione di non-subietti (comprendendo tra questi tutte le entità sino all'animale puro inclusivamente), ed entità che sono subietti.

In quanto alle entità non-subietti, che si conoscono nell'essere, non si può dare altra inoggettivazione in essi, che quella comune ad ogni atto intellettivo che apprende la cosa in sè. Tale inoggettivazione si fa dal solo atto intellettivo, e non dalle altre potenze del subietto: quello che inoggettivasi è l'atto intellettivo, e non altro: e l'intuizion naturale è di questo genere d'inoggettivazione.

Imperfetta è dunque l'inoggettivazione ogni qual volta l'atto del conoscere non abbraccia tutta l'attività del subietto, come accade nell'uomo; e ogni qual volta l'obietto non è subietto egli stesso, e però il subietto non può trasportarsi in esso che in un solo modo, cioè in esso come obietto, ma non in esso come obietto-subietto.

Acciocchè pertanto l'inoggettivazione possa essere perfetta si richiedono tre condizioni:

1° Che l'*oggetto*, nel quale un subietto reale intelligente vuole inoggettivarsi, contenga e mostri in sè un subietto completo, e realmente sussistente.

2° Che l'inoggettivazione sia fatta con tutte le potenze intellettive del subietto che viene inoggettivandosi.

3° Che tra il subietto reale inoggettivantesi, e l'obietto contenente il subietto reale in cui egli s'inoggettiva, passi un nesso tale da rendere possibile la perfetta cognizione che il primo prende del secondo.

871. Cominciamo da quest'ultima condizione.

È chiaro che l'inoggettivarsi dee riuscire tanto più perfetto, quanto più perfetta è la cognizione e l'attualità della cognizione. Questa cognizione poi è tanto più perfetta ed attuale, quanto il subietto completo in cui si tratta d'inoggettivarsi è più vivamente e compiutamente presente al pensiero del subietto che tende alla inoggettivazione. Ma qui è necessario distinguere due modi e gradi, poichè: 1° altro è che il subietto sia più o men vivamente presente al pensiero, quasi offertosi da se stesso; 2° altro è che il subietto con più o men d'attività si trasporti liberamente in lui (*Logic*. 1099-1142). Questa attività decretoria del subietto, che si trasporta con tutte le sue forze in un altro soggetto ch'ei pensa nell'oggetto, è quella che dà l'atto di ultima perfezione nello stesso tempo e alla cognizione e rappresentazione viva dell'oggetto, e allo stesso inoggettivarsi.

E per vero dire, se il subietto in cui si tratta d'inoggettivarsi fosse tale, che non *potesse* essere conosciuto a pieno, questa imperfezion dell'oggetto necessaria (perchè si suppone che non possa vincersi dall'attività intellettiva del subietto che vuole inoggettivarsi) metterebbe un ostacolo insuperabile alla piena inoggettivazione. Per questo avviene, che il maggior grado d'inoggettivazione nasce tra simile e simile, o si fa dall' identico che essendo nella forma subiettiva prende l'obiettiva. Nell'ordine dunque degli enti naturali, l'inoggettivazion maggiore di cui l'uomo sia suscettivo è quella d'un uomo con se stesso, o di uomo con uomo. Ed è questa che dobbiamo prima di tutto considerare ne' suoi atti più perfetti; essa è un fatto psicologico riconosciuto dal senso comune, ed espresso in molte frasi volgari, come in questa: « mettersi ne' piedi d'alcuno. »

Avendo dunque ciascun uomo la natura umana, e non variando che nell'individualità e per alcuni accidenti, ciascuno può avere del suo simile una cognizione la più prossima a quella che l'esperienza gli dà di se stesso. Mediante questa egli può inoggettivarsi, cioè mettersi nello stato, nella condizione, o, come volgarmente si dice, ne' panni d'un altro.

A questo fatto aiuta certamente l'immaginazione, ma non fa tutto; chè ella, come abbiam detto, è una facoltà puramente sensitiva, e però ha termine, ma non oggetto, e il termine stesso è limitato ai sentiti figurati. Non ripugniamo per questo a concedere che a modo di traslato si chiami *immaginazione intellettiva* la facoltà di rappresentarsi vivamente l'oggetto; e in questo senso per *immaginazione intellettiva* intenderemo la facoltà di vedere vivamente un subietto reale nell'oggetto; facoltà che risulta da più facoltà operanti insieme.

Analizziamo il fatto della rappresentazione: poichè, dopo aver veduto per quali atti e facoltà l'uomo si rappresenti vivamente un subietto umano reale, potremo considerare come con la sua libera attività il subietto intellettivo si trasporti nel subietto rappresentatosi.

Questa rappresentazione consta delle seguenti parti:

1° Un subietto umano, un uomo ha il sentimento di se stesso: questo sentimento complessivo abbraccia corpo sentito, ed anima senziente e intuente l'essere, e la loro unione nel

principio intellettivo che costituisce il *subietto proprio* (*Psicolog.* 71 segg.).

2° Questo *subietto* sentimento proprio si percepisce intellettivamente nell'*essere oggettivo*, e con ciò si ha la *coscienza di sè*: questa è l' inoggettivazione di se stesso: poichè l'identico subietto comparisce sotto le due forme; essendo qui identico il subietto umano reale *come subietto* (poichè è come subietto ch'ei fa l'atto dell'inoggettivarsi) e come *obietto*, che è il *subietto stesso inoggettivato*.

Quando l'uomo, oltre aver la coscienza di se stesso (e l'ha per l'atto intellettivo, primo grado e fondamento dell'inoggettivazione), s'ama anco perfettamente e con piena attualità; allora ha luogo in lui la più piena inoggettivazione possibile all' uomo; benchè non la più eccellente, come diremo. A similitudine di questa si fa ogni altra inoggettivazione umana; onde ora è a vedere come l'uomo con atti successivi giunge a inoggettivarsi in un suo simile.

3° La percezione intellettiva che un individuo umano ha di se stesso consta dell'*apprensione semplice*, e dell'*affermazione* colla quale s'afferma il proprio me. Ora, questo ME così appreso, con tutto ciò che contiene d'essenziale e d'accidentale, si può sceverare dall'*affermazione*, ritenendo la semplice apprensione. Allora il subietto appreso rimane un ME *possibile*, quello che abbiamo detto *individuo vago*. In questo ME possibile havvi tutto ciò che io ho appreso in me col sentimento e colla coscienza (vita animale, intellettuale, individualità, ecc.), ma tutto come possibile: non s'afferma più che un tale ME sussista, nè che questo ME che sussista sia lo stesso affermante, perchè non c'è più l'affermante reale, rimanendo solo unita a quel me la possibilità ch'egli pure s'affermi. In tal modo, il ME non solo si considera in sè, qual oggetto, ma si considera separato da colui che lo considera attualmente, poichè colui che lo considera attualmente è un reale, e non un possibile: si pensa dunque tutto ciò che si ebbe sentito nel ME, ma preso questo Me come un esemplare che ha bisogno d'essere realizzato; è dunque un ME reale, considerato come possibile.

4° Avendo presente un ME oggettivo reale di questa guisa, si può pensare in appresso, che questo *me* possibile sussista, e sussistendo sia o il ME che così pensa, o un altro Me, un

altro individuo simile a quello che così pensa. Quando dunque accade che io, il quale così penso e ho così presente il *me possibile*, trovo degli argomenti, qualunque sieno, per li quali mi convinco, che esiste un ME, e che questo non sono Io stesso che pensa e si convince di ciò stesso, ma un altro; allora percepisco o penso un altro ME, diverso dal me percipiente o pensante, ma che ha tutto quello che è in *me* stesso percipiente o pensante. Tra questi due *me* tutto è il medesimo (salvo alcune accidentalità); ma l'uno non è l'altro, il me che così pensa non è quel me a cui egli pensa: sono due reali individui diversi, ciascuno chiuso in sè stesso e incomunicabile all'altro, ma specificamente uguali.

Con questi quattro atti io mi sono formato *la rappresentazione* d'un ME reale (della cui sussistenza ho la persuasione, per averlo affermato), che non è il ME che s'è formata questa rappresentazione (1), ma un altro.

Per le quali cose, riassumendo, la rappresentazione d'un *me* umano realmente esistente e diverso dal proprio ME, l'uomo la si forma col partire dal sentimento obiettivato di se stesso, e astraendo prima dall'identità di questo sentimento obiettivato con quel sè che si va formando questa rappresentazione. Tolta questa identità, il *se stesso* rimane come un tipo oggettivo del *me*. Ottenuto questo ME tipo, l'uomo può identificarlo con quel Me qualunque della cui esistenza ha una prova: e però identificarlo tanto collo stesso ME che fa questi raziocinî, avendone la prova nel sentimento proprio (e allora ritorna il sentimento oggettivato di se stesso pensante, ossia l'inogettivazione dell'identico ente, della quale abbiamo parlato), quanto con un altro *me*, della cui sussistenza io abbia prova per via di effetti o segni percettibili, che non sieno il sentimento proprio (*Psicol.* 79, 80), ma sien modificazioni di esso prodotte da una causa straniera, come quando si vede o si sente ragionare un altro uomo; e allora si ha la rappresentazione d'un altro ME, diverso da noi stessi.

872. Ma tale inoggettivazione d'uomo in altro uomo è suscettiva di maggior perfezione; ed è questa che noi dobbiamo cercar di

(1) Per *rappresentazione* dunque qui s'intende « la produzione d'un oggetto, il quale contiene un *reale compiuto*, e non potrebbe contenerlo, se tal reale non fosse sentito da quello stesso subietto intelligente che ha presente l'*obietto* ».

conoscere: chè altramente non avremmo côlto il meglio e il più maraviglioso d'inoggettivazione siffatta.

Vero è tuttavia che nell'uomo l'inoggettivazione non può arrivar mai a quel sommo grado di cui, riguardandola nella sua idea, s'intende dover essere suscettiva. E ciò avviene, sì perchè l'uomo non permane in essa, e sì perchè il suo pensiero abbisogna di ricorrere all'analisi, se vuol rendersi intenso. Diamo attenzione a questi due limiti.

Acciocchè dunque l'inoggettivazione sia perfetta, secondo la sua idea, è necessario ch'ella sia posta nella massima *attualità* possibile. Ora, avendo l'uomo natura di potenza e non di atto puro (*Psicol.* 903-907), quando fa degli atti nuovi non può conservarsi in questo stato di sforzo, ma ricade nello stato di abito e di potenza. Quindi anche l'attualità dell'inoggettivazione non è per l'uomo che momentanea.

Di poi, gli atti dell'umana intelligenza sono *sintetici* quando abbracciano tutto l'oggetto, e *analitici* quando n'abbracciano una parte. Gli atti sintetici non danno con ugual facilità una rappresentazione perspicua e viva dell'oggetto: per averla è l'uomo obbligato a ricorrere agli analitici, ne' quali la forza della sua attenzione, sempre limitata, si concentra (*Psicol.* 1474-1478); e gli stessi sentimenti non gli presentano la realità esterna tutta insieme, ma partita (*Psicol.* 1600-1618). Che anzi, tra gli stessi sentimenti interni, non c'è che il fondamentale che sia totale; il quale è cupo, e senza quella vivezza che attragga l'attenzione e la curiosità intellettiva. Quanto dunque l'inoggettivazione acquistasse di perfezione per una maggiore integrità dell'oggetto, tanto l'atto di lei perderebbe di intensità e d'attualità. Se dunque vogliamo metterci sott'occhio l'inoggettivazione più avanzata e attuale che uom soglia fare, conviene che la consideriamo fatta in un obietto che l'uomo considera e vivamente apprende solo da alcun de' lati e non da tutti.

Consideriamo dunque un uomo il quale colla propria immaginazione intellettiva si trasporta in un suo simile, o in molti suoi simili, immagina di essere in essi e di esser essi. Spingiamo quest'atto al grado massimo della sua attualità e perfezione. Quale sarà in quel punto lo stato del subietto che così s'è colà inoggettivato? Ponendo in quest'atto tutta quanta la sua attività, egli in quel

momento ha dimenticato totalmente se stesso, le sue proprie affezioni, i suoi sentimenti, i suoi dolori e piaceri, la sua vita: tutte queste cose non sono più presenti al suo pensiero durante quell' atto dell' inoggettivazione, è cessata la coscienza di se stesso. In quel cambio, egli vive della vita di quell'altro suo simile, in cui coll'immaginazione intellettiva s'è trasportato, intende le affezioni dell'altro, i sentimenti, i dolori, i piaceri dell'altro, è attorniato dalle stesse circostanze, dalla povertà o dalla ricchezza, dalla debolezza o dalla potenza dell'altro, dagli amici o da' nemici dell'altro, ecc. Quest'atto non è la semplice *rappresentazione* dell'altrui stato: questa precede; e con questa sola l'uomo non si è ancora trasportato nell'altro il cui stato ha presente. Per trasportarsi nell'altro, convien ch'egli aggiunga un altro atto volontario d'intelligenza, col quale mette se stesso, la facoltà della propria coscienza nell'altro, vestendo la propria personalità (o, per dir meglio, il principio di questa) di tutto ciò che determina la persona dell' altro. Poichè, sebbene la persona determinata sia propria di ciascuno individuo e incomunicabile, tuttavia il principio della persona è comune e unico in tutti, perchè rimane indeterminato quando sia spoglio di tutto ciò che la determina. Onde, all'uomo che dimentica, nell'istante che descriviamo, tutte le determinazioni della propria persona rimane il principio comune e identico della persona stessa, il quale (vestendolo egli in suo pensiero delle determinazioni d'un'altra persona) diventa un'altra persona nella coscienza intellettiva. Così, ogni individuo umano ha in sè un principio, il quale per opera dell' immaginazione intellettiva può essere determinato colle determinazioni altrui; e indi si rende possibile l' inoggettivarsi coll'intendimento.

873. Quest'atto di trasporto di sè in altri è tutto, come dicevamo, un atto dell'intendimento: dell'intendimento prima arricchito di quanto gli ha dato di realità il sentimento proprio, come più sopra spiegammo. E quest'atto dell'inoggettivazione potrebbe fermarsi qui. Allora l' inoggettivazione, contenuta dentro al solo intendimento, farebbe bensì che l'uomo colla sua mente vivesse in altrui, ma non sarebbono ancora affette dall'altrui stato l'altre potenze di lui. Egli inesisterebbe speculativamente, per così dire, nello stato altrui, come in suo proprio; ma questa inesistenza sarebbe inesistenza di solo intendimento nell' altrui subietto; e

in tutte le determinazioni, in tutti i sentimenti di lui: l'altre facoltà inferiori non sarebbero dall' inoggettivazione occupate. Questa inesistenza e inoggettivazione puramente intellettiva è ciò in cui risiede propriamente l'essenza dell' inoggettivazione. Ma quando a quest'atto d'inoggettivazione intellettiva secondano l'altre potenze, hassi allora un'appendice accidentale che nell'uomo compie l'inoggettivazione anco da parte del subietto che s'inoggettiva, e non soltanto da parte di quello in cui egli s'inoggettiva.

Accade dunque, che quando una persona umana coll'intendimento s'è inoggettivata in un'altra, e quindi coll'intelletto ha immaginato esser sue proprie le affezioni tutte dell'altra, piaceri e dolori, beni e mali, allora si possano muovere, e facilmente si muovano anche le potenze inferiori della persona che s'è inoggettivata.

Si tratta per esempio di dolori corporali; allora si move anche il senso della persona che s'è inoggettivata, a provare gli stessi dolori. Si tratta di dolori morali; allora si move la facoltà che presiede a questi, e li prova pur essa. Si tratta di piaceri o fisici o morali; anche le facoltà che presiedono a queste affezioni soggiacciono alle passioni medesime. Il che prova di novo, che il subietto non è perito, ma che esiste, sebbene al di fuori, nella forma obiettiva.

Questo compimento dell' inoggettivazione per mezzo delle potenze inferiori che tengono dietro all' intelligenza, e così ella stessa l'inoggettivazione dee concepirsi portata a un grado sommo, per esplorarne i più maravigliosi fenomeni. Ma si dee badare di non confonderla con ciò che le è affine, e non è dessa. A ragion d'esempio, ella ha qualche cosa di simile alla *simpatia*; ma non è la *simpatia*, la quale suppone *due* che patiscono il medesimo, laddove *l'inoggettivazione* è una identificazione intellettuale d'un subietto in un altro che gli sta oggettivamente presente, onde cessano in quel punto i due, e rimane l'uno sotto due forme. Non si dee nè pur confonderla coll'*amore*, al quale l'inoggettivazione, com'ancora la simpatia, è una disposizione efficacissima, ed anche un effetto; ella non è desso, e può stare separata dall'amore. A ragion d'esempio, supponiamo che un uomo si trovi sotto il palco d'un giustiziato. S'egli, nel momento che il giustiziato è in agonia e spira, s'inoggettiva

con lui, questa inoggettivazione può riuscire così perfetta, che lo spettatore agonizzi e moia in quello stesso punto, per avere le sue facoltà animali secondato a pieno la perfetta inoggettivazione intellettuale che questo spettatore fece di sè nel paziente. E ciò può essere avvenuto senza che lo spettatore conoscesse od amasse il paziente, e nè pure sentisse per lui alcuna compassione. Egli si è semplicemente trasportato intellettivamente in lui, ed ha sentito e provato quello ch' egli ha sentito e provato. Che anzi, un uomo che spira vendetta, quando vede l'odiato nemico ne' tormenti, si sforza d' inoggettivarsi in lui per assaporar meglio il piacere della vendetta: ma per lui l'inoggettivazione trattiensi nell'intendimento. Le bestie poi, essendo prive d'intendimento, non possono presentare simili fenomeni d'inoggettivazione.

Ma quando all'inoggettivazione s'associa l'amore, allora, se il subietto con cui si fa l'inoggettivazione è paziente, in quello che con lui s'inoggettiva nasce la *compassione*, e se il subietto gode, nasce la *compiacenza*: l'una e l'altra delle quali può diventare affetto eroico quando l'inoggettivazione è perfetta e compiuta.

Ma poichè l'*inoggettivazione* può trattenersi nell'intendimento, e può trar seco le potenze inferiori; perciò anche la *compassione* e la *compiacenza* possono dimostrare un carattere puramente intellettivo, lasciando così libere all'azione le potenze inferiori, e possono invadere la persona e le sue potenze per modo che queste rimangono spossate, infingardite, legate. Quindi alcuni uomini, di troppa compassione occupati, si trovano poi inetti a soccorrere a chi patisce.

Si aggiunga, che la *compassione* e la *compiacenza* venendo da un accoppiamento dell'inoggettivazione coll'amore, e l'amore essendo di molte specie, anche quelle affezioni prendono carattere diverso, secondo la qualità dell'amore da cui provengono.

L'amore poi perfettissimo cerca la perfettissima inoggettivazione, in cui gode e posa come in suo compimento.

L'inoggettivazione che fa l'uomo in un suo simile, come noi dicevamo, quando sia bene innanzi nella intensità e attualità, abbraccia solo una parte dell'oggetto, e non tutto, o non totalmente. Così accade appunto nella *compassione*, dove l'uom che inoggettivasi nella persona amata e sofferente se la rappresenta

solo in quanto è paziente, e le altre parti di lei meno attualmente riguarda: e lo stesso è a dirsi della *compiacenza*. Anche nell'esempio di colui che coll'immaginazione intellettiva si trasportava nella persona del giustiziato, ei non trasportavasi che nello stato di patimento in cui quegli era agli ultimi istanti della sua vita, e null'altro di lui si rappresentava che le angosce e la morte. E qual uomo potrebbe trasportarsi in un altro totalmente? Che anzi niun uomo può nè manco inoggettivarsi pienamente in se stesso, perchè nè pur se stesso ei può rappresentarsi attualmente e vivamente in tutte le parti, cadendo sempre la sua propria riflessione sopra que' sentimenti ch'egli più vivi in se medesimo esperimenta.

874. Quando un uomo s'inoggettiva in un altro, l'azione non passa nell'altro, ma essa con tutti i suoi effetti rimane nel subietto che s'inoggettiva, a cui dà un novo modo di essere. Di più, l'uomo che s'inoggettiva in un altro può rappresentarsi quest'altro come egli non è, e quindi non s'inoggettiva propriamente nell'altro, ma in un subietto ch'ei s'è rappresentato coll'immaginazione intellettiva, e ch'ei crede esser l'altro. L'inoggettivazione è dunque un'illusione che fa l'uomo a se stesso?

A questo rispondo: che l'inoggettivazione può essere certamente accompagnata da *illusione*, non già da parte della *rappresentazione* intellettiva, ma da parte dell'affermazione colla quale l'uomo dice a se stesso, che il suo *rappresentato* sia il tale o il tal altro uomo ch'egli conosce o percepisce. Ma l'illusione non accompagna necessariamente l'*inoggettivazione*, e questa, considerata nel suo concetto, può avvenir senza quella. E il più delle volte, quand'anco ci sia qualche parte che si può chiamare illusione o inganno, rimane una parte di vero in essa. Così, se io vedo un uomo che patisce o che gode, sebbene io possa ingannarmi nell'immaginare il grado o l' indole intera dei suoi patimenti o de' suoi pensieri, non m' inganno però a pensare che patisce o che gode. L'*inoggettivazione* dunque è un fatto dello spirito umano tutto diverso dal fatto dell'illusione, e va studiato da sè e scevro da ogni altro elemento eterogeneo.

875. Vero è, che l'inoggettivazione è un fatto che non passa nell'altro subietto, e tutto il suo effetto rimane in quello che s'inoggettiva. Di che, non esaminandosi bene il fatto, altri facil-

mente potrebbe conchiudere: che il subietto che s'inoggettiva in un altro non si trasporta veramente in quest'altro, ma nel fantasma o nella rappresentazione di lui; e di novo potrebbe prendere per una illusione questo stesso prendere la rappresentazione immaginaria per lo stesso subietto reale. Ma tale difficoltà dipende da quella che abbiamo discorsa altrove intorno alla cognizione del mondo esterno, o, per meglio dire, di ogni cosa diversa da noi, cioè: « Se, quando pensiamo le cose esterne, pensiamo soltanto le loro rappresentazioni e immagini, ovvero pensiamo le cose stesse ». E abbiam già mostrato, che, per quanto mirabil cosa possa parere, noi certamente pensiamo le cose stesse, e non ci fermiamo alle loro immagini (*Vincenzo Gioberti e il Panteismo* 31-36). Se dunque pensiamo le cose stesse in sè, quando noi trasportiamo noi stessi in altro uomo da noi pensato, ci trasportiamo veramente e ci mettiamo in lui, e non in una sua immagine. Ma se ci mettiamo in lui, perchè egli no'l sa e nulla ne soffre? Questo dipende dal principio ontologico, pure altrove da noi stabilito e dimostrato: che « un'entità può essere unita ad un'altra, senza che l'altra sia unita alla prima » ( ). Quest'è un di que' paradossi che occorrono nell'Ontologia e che contengono una verità di gran momento. Ciò che fa ripugnanti ad ammettere quella sentenza si è l'esempio de' corpi, secondo il quale si ragionò fin qui da' filosofi di tutto l'ente.

Poichè, quand'uno de' corpi è accosto all'altro, di necessità anche l'altro è accosto al primo. Ma questo è un fatto parziale di cui l'ontologo scopre la ragione in questo, che i corpi non hanno un'esistenza subiettiva (e loro viene prestata dalla mente). Onde, non si può dire di essi, che l'uno sia accosto all' altro perchè l'uno abbia nella sua propria esistenza una relazione di vicinanza all'altro: anzi essi stessi esistono come termini senza relazioni proprie. Ma la relazione di vicinanza e di lontananza procede da una terza cosa, che non è niuno di essi, cioè dallo spazio che è tra loro, e che la mente considera insieme con essi. Lo spazio dunque è il fondamento della relazione di distanza tra due corpi. Ma egli stesso lo spazio non è subietto se non mentale. Niuno dunque di questi tre termini, i due corpi cioè e lo spazio interposto, è in se stesso vero subietto della relazione; ma solo alla mente, che li abbraccia tutti tre contemporaneamente, essi

danno occasione a trovare una relazione oggettiva tra essi, benchè niuno di essi, separatamente presi, inchiuda la detta relazione coll'altro. Quando dunque la relazione è puramente obiettiva, e la mente ha bisogno d'avere contemporaneamente presenti i diversi termini della relazione acciocchè la relazione esista, allora la relazione comparisce come reciproca, ma non è relazione che sussista in alcuno de' detti termini; esiste solo in essi presi insieme, e così contemplati da una mente, nella quale sola esistono insieme, perchè al di fuori ciascuno è da sè, e finito in sè.

Nel caso nostro all'incontro trattasi d'una relazione esistente in un subietto reale. Ora, in tali relazioni che hanno un *subietto reale* la reciprocità non è necessaria, e però un subietto può avere in sè la relazione d'inesistenza in un altro o d'unione con un altro, senza che l'altro sia punto subietto d'una simile relazione, cioè senza che inesista reciprocamente nell'altro o sia unito coll'altro: e quando questo fosse, si avrebbero due relazioni diverse, e non una sola.

Il che non si può certamente intendere da coloro che stanno sempre fissi col pensiero ne' corpi, e non sanno sollevarsi sopra la natura di questi, nè concepire, che altre cose esistano e con altre leggi. Ma coloro che avranno bene inteso, aver ognuno degli enti finiti, oltre l'esistenza propria e relativa, un'esistenza assoluta ed eterna, non temeranno la proposta difficoltà. Poichè, quando noi abbiamo detto, che l'uomo, a inoggettivarsi in un altro uomo, dee prender dapprima tutto il sentimento proprio che ha nella coscienza di se stesso, e slegandolo dal vincolo d'identità che ha con sè attualmente pensante, assumerlo a *tipo* compiuto e vivente; che cosa abbiamo detto con ciò, se non che è necessario egli ascenda a pensare l'umano individuo nella sua esistenza assoluta ed eterna? Quest' individuo umano a pieno determinato, divenuto tipo, ossia esistente d'esistenza assoluta, risponde perfettamente all'esistenza propria relativa. Ma in quell'individuo tipo c'è una parte identica a tutti gl'individui relativi possibili, ed è il *principio della persona*. Svestendo dunque l'uomo colla mente quest'individuo tipo d'alcune determinazioni, e vestendolo di alcune altre pertinenti alle stesse specie e solo differenti per gradi (stantechè l'uomo che in sè stesso conosce la natura umana conosce ed ha il tipo di tutte le *specie di determi-*

nazioni onde l'uomo è suscettivo, e i gradi può agevolmente cangiare quando conosce le specie), egli si forma altrettanti tipi, cioè individui umani nella loro assoluta ed eterna esistenza, e però anche l'individuo umano in cui vuole inoggettivarsi. Quando ha presente quest' individuo nella sua assoluta esistenza, allora può anche pensare e aver presente lui nella propria e relativa esistenza. Avendo così presente lui, che è ciò che chiamavamo la *rappresentazione* del detto individuo (e abbiamo ascritto questo lavoro alla facoltà che chiamammo *immaginazione intellettiva*), altro non gli rimane, fuorchè trasportare se medesimo in esso, immaginando ancora coll'intendimento, che la propria persona viva in quelle determinazioni che costituiscono l'altro individuo. In questo lavoro adunque, un individuo umano perviene ad aver presente l'altro individuo reale in cui trasporta se stesso; e a ciò perviene così: passa egli pel *tipo eterno*, che è l'altro individuo nella sua esistenza assoluta, e da quello per via d'affermazione arrivando allo stesso *individuo relativamente esistente*, e questo tenendo già presente, in lui trasporta coll'immaginazione intellettiva se stesso, per l'identità del principio di persona che è in tutti due gl'individui, e che può essere dall'intendimento vestito dell'altrui determinazioni. La difficoltà dunque d'intendere quest'ammirabile fatto dell'inoggettivazione dipende unicamente dalla difficoltà d'intendere: 1° che ogni individuo umano ha un'*esistenza assoluta*, la quale può rendersi oggettivamente presente alle intelligenze tutte ch'arrivano a rimirarla, della quale *esistenza assoluta* l'esistenza propria dell'individuo non è che realizzazione relativa; 2° che per l'*affermazione*, con cui dall'esistenza assoluta si viene alla relativa, la mente non si ferma ad alcuna immagine, ma conosce l'individuo relativamente esistente in se stesso; 3° che il principio della persona, essendo unico, comune a tutti gl'individui, e però avendolo l'uomo in sè realmente e realmente conoscendolo per esperienza, può essere determinato mediante altre determinazioni reali vedute nel tipo, ossia nella loro esistenza assoluta; 4° che quindi l'uomo può pensare, che il principio della persona propria sia determinato con altre determinazioni, per le quali diviene la persona altrui; e così in essa può trasportare se stesso.

Inteso tutto questo, s'intende del pari la ragione perchè l'inoggettivazione non operi sull'altro individuo umano in cui l'uomo

si sia inoggettivato. Ciò accade, perchè questa operazione si fa per mezzo dell'individuo umano nella sua eterna esistenza che contiene tutta la conoscibilità dell'individuo, e non immediatamente; e s'arriva all'*individuo relativo* per mezzo dell'affermazione, la quale non è una forza fisica che operi sull'affermato, e null'altro fa se non dare la cognizione di lui all'affermante, la cognizione dello stesso individuo reale, e non d'alcuna sua immagine.

In secondo luogo si vede ancora, come l'inoggettivazione possa essere più o meno perfetta, e come in lei possa cadere l'illusione *rispetto all'individuo relativo*; dipendendo tutto questo dalla perfezion delle operazioni con cui il subietto la compia.

Si vede in terzo luogo, come l'inoggettivazione non abbia altro effetto, che quello di cangiare il modo di essere dell'ente che s'inoggettiva.

876. La facoltà dell'inoggettivazione è dotata di un grado diverso di agilità e di perfezione ne' diversi uomini. E poichè ella si fa per parti (non inoggettivandosi mai un uomo, come dicevamo, nel tutto d'un altro, se non assai debolmente), perciò ella varia anco di specie, e ciascuna specie varia di grado in uomini diversi.

Una certa specie della facoltà d'inoggettivarsi, quando tocchi un grado eminente, è quella che rende gli uomini accorti, prudenti, previdenti, atti a trattare cogli altri e a maneggiare negozi; per essa un uomo è fatto quasi indovino degli altrui pensieri e degli altrui sentimenti.

Un'altra specie può assai sull'attitudine all'esercizio della medicina, e come è aiutata dall'istinto medico, così ella stessa è perfezionatrice di questo.

La facoltà poetica esige pure un grado molto alto della facoltà d'inoggettivarsi, e la diversa specie di questa contribuisce a formare le diverse specie de' poeti.

877. Finalmente invito gli uomini che amano la speculazione a fare un'osservazione ontologica sopra se stessi e sopra il proprio sentimento. Chi brama di farla, si collochi in perfetta quiete e perfetto raccoglimento, pensi agli altri uomini, individui siccome lui, ragionando così: « Ecco in questo momento io mi trovo adagiato in questa stanza, provo i tali e tali sentimenti piacevoli o dolorosi, vo speculando, o pensando a' miei futuri destini, ecc. E in questo stesso momento esistono pure, come me, per le diverse

parti della terra, milioni d'altri individui umani, ognuno con esistenza propria e incomunicabile: altri di essi soffrono i più acerbi dolori, altri godono i più vivi piaceri: taluno sta sul nascere, o è appena nato: per tal altro è questo l'istante in cui muore: chi medita iniqui disegni, o li compie: e chi all'incontro medita o compie opere sante: uno si trova in tal punto della terra, in tal casa, altri in altra: ciascuno ha congiunti o vicini diversi: ciascuno è in circostanze differentissime. Ora, perchè mai io sono qui e speculo, non sono altrove? perchè io non sono alcuno di essi, e nessuno di essi è me? perchè io sono quest'Io e non un altro Io? Un altro Io forse altrove fa adesso questa stessa domanda a se medesimo. Io non vedo alcuna ragione necessaria, per la quale quest'Io non sia un altro da tutti quegli altri Io, che pure esistono da me separati e in se stessi chiusi. Non vedo del pari una ragione necessaria, per la quale Io non senta contemporaneamente, non provi, non faccia tutto quello che provano, sentono, e fanno gli gli altri Io, non sia in quelle sì diverse circostanze, nelle quali tutti questi Io adesso si ritrovano. L'essere Io qui, o l'essere altrove vedo che non risulta dalla natura stessa dell'Io ». Se dunque un uom dato alla speculazione, in uno istante di somma quiete di tutte le sue potenze, faccia quest'osservazione sul suo proprio Io, e si proponga queste e simiglianti questioni, non dubito ch'egli si troverà assalito da un cotal sentimento di terrore, e quasi temerà gli sfugga dalle mani la propria individualità. Ma questo terrore gioverà a fargli meglio intendere: come il principio della personalità umana sia uno per tutti gli uomini (benchè diverse e incomunicabili sieno le persone); come quest'unico principio si possa compiere con tutte quelle diverse terminazioni sostanziali e accidentali che costituiscono le diverse persone; come quest'unico principio, compito così variamente, dia diverse persone nella loro esistenza assoluta; e come, quando egli si domandava: « perchè Io sono piuttosto quest'Io che or pensa e s'interroga, anzi che un altro », allor domandava questo dell'*Io tipo*, cioè domandava: « perchè l'Io, nella sua esistenza assoluta, ha la sua esistenza relativa qui in questa stanza, e in questa esistenza relativa interroga or se stesso, piuttosto che averla altrove e fare o patire tutt'altro? » La domanda esposta in questo modo non è punto assurda; perchè l'Io tipo non ha in se stesso una ragione d'essere realizzato e rela-

tivato qui o qua, una volta o molte. E la ragione perchè così sia nel fatto, non mostrandola egli in se stesso, rimane occulta nel libero volere della prima causa.

La ragione poi di quel certo raccapriccio che prova questo speculatore al sentimento dell'individualità che gli vien meno, nasce appunto dallo sforzo ch'ei fa per trasportarsi in altri Io diversi dal suo proprio e a lui incomunicabili; nel qual atto ei perde l'attualità della coscienza propria, ove l'atto sia veramente adempito con perfezione. E cotal raccapriccio non nasce qualora l'uomo s'inoggettiva in se medesimo.

Articolo II.

Facoltà morale.

§ 1.

Nozione della facoltà morale.

878. Dalla facoltà dell'inoggettivazione procede la *facoltà morale*, che non è se non il compimento di quella per mezzo dell'amore volontario.

Noi abbiamo veduto, che l'inoggettivazione può essere scompagnata dall'amore, o esserne accompagnata. Nella parola amore noi qui comprendiamo i tre modi del riconoscimento volontario, della stima pratica, e dell'affezione, a' quali poi consegue anche l'operazione esterna (*Principii della Scienza morale* c. 5). Se l'inoggettivazione che si fa dall' intelligenza, si ferma in questa, senza trarsi dietro altre facoltà volitive, ella non è ancor facoltà morale. Ma quando vi s'associa la volontà, entra allora nell'ordine morale.

Ora, poichè il male morale non è che una privazione, tutto ciò che significa di positivo la parola morale, tutto appartiensi al bene. E per questo la parola *morale* s'adopera principalmente a significare il bene, e d'un'azione malvagia si dice, che non è morale; quando poi è conosciuta la natura del bene, è conosciuta anche la sua contraria. Per facoltà morale dunque intenderemo la facoltà del bene; ed è di questa che vogliamo dar qui la nozione.

879. La facoltà morale pertanto esige anzi tutto, che l'uomo *ami*

(nel senso sovra indicato) quell'oggetto in cui s'inoggettiva, e ciò che questo contiene.

Ma non basta. La seconda condizione necessaria a costituire il bene morale si è, che l' oggetto sia *l' essere*, e però che tutto comprenda: poichè il solo essere comprende tutto (*Storia Comparativa* c. 8, § 1, 4, 7). Questa totalità, essenzialmente propria dell'oggetto morale, è quella che dà al morale quella grandezza, quella dignità e sublimità che non può essere vinta o superata da cosa alcuna, perchè non vi può esser cosa che sia più del *tutto*, compresovi il suo ordine, senza il quale non sarebbe tutto veramente, nè più sarebbe pregevole, nè amabile, nè possente.

La facoltà morale dunque è quella per la quale il soggetto intelligente, essendosi inoggettivato nell'essere, essenzialmente, qual è, ordinato, a questo aderisce colla sua volontà e con tutto se stesso.

880. E qui già si presenta la soluzione, benchè ancor sulle generali, del problema ontologico che ci siamo proposti in questa sezione: « come la forma morale sia un contenente massimo », ossia: « come le tre forme dell' essere si trovino congiunte nell' ente morale ».

Poichè, da quello che abbiam detto apparisce, che *l' essere* acquista la forma e il nome di morale da quel momento ch'egli è *voluto*. *L'essere*, tale qual è col suo ordine e colla sua totalità, in quanto ha essenzialmente l' idoneità ad esser voluto (idoneità che chiameremo *l'amabilità*) in tanto è *morale virtualmente*; in quanto poi è attualmente voluto, che è quanto dire *amato*, è bene morale attualmente. Ma per esser voluto dee prima essere *oggetto*, poichè la volontà non può volere se non quello che vede e conosce nell'oggetto; e però la seconda forma è necessaria come quella che contiene l'essere inteso, ch'è quello che per la volontà diviene morale. Ma tale ei non potrebbe divenire, se non ci avesse una *volontà* che è il principio subiettivo. Onde la forma morale e la obiettiva suppongono prima la subiettiva come loro principio; e se l'essere è essenzialmente amabile e perciò morale nella sua forma d'obietto, consegue ch'egli involga una essenziale relazione con un subietto che il renda tale. Ma quando è reso tale dall'atto volitivo del subietto, egli ebbe acquistato una forma che non avea

prima. Questa forma è sovrapposta all'essere oggetto, e perciò *contiene* l'essere oggetto, che solo per quella comincia ad esser morale; onde, questa è la prima che si pensa volendo pensare il morale; e in questa il rimanente. Nell'essere oggetto poi, contenendosi tutto, si contiene di necessità anche il subietto, chè altramente non sarebbe l'essere totale che s'amerebbe. L'essere morale dunque inchiude l'essere oggetto, e l'essere oggetto inchiude l'essere subietto: così l'una nell'altra s'involgono le tre forme nell'essere morale.

§ 2.

Due ordini di moralità, l'uno imperfetto, l'altro perfetto.

881. Due gradi abbiamo distinti d'inoggettivazione, l'uno nell'*essere impersonale*, o ideale; l'altro nell'*essere assoluto*. A questi due gradi d'inoggettivazione rispondono due ordini di moralità; l'uno imperfetto, che è quello della morale naturale all'uomo, ossia razionale; l'altro perfetto, che costituisce propriamente una morale, che (vista possibile anche dalla semplice ragione umana) stassi al di sopra della morale naturale, ed è perfettrice di questa.

E veramente, se il bene morale è l'*essere* nella sua totalità in quanto è amabile e amato, egli è manifesto che ci devono essere tanti ordini morali, quanti sono i modi in cui l'*essere* nella sua totalità si manifesta all'uomo. Ora, noi vedemmo che, entro i limiti della natura umana, l'essere non si manifesta se non con una comprensione ch'è bensì totale, ma del tutto virtuale, quasi una capacità, un vuoto immenso da riempiere, o se si vuol meglio, un abisso profondo nel quale c'è tutto, e per la cupa oscurità nulla si vede. L'essere dunque così manifestato all'uomo, con questa infinita virtualità, infinita estensione e nulla comprensione, dev'essere l'oggetto e il principio della *moralità naturale*.

Ma la stessa ragione umana poi s'avvede, che quanto l'essere contien ne' suoi visceri, contenuto che dee essere infinito come lui, non solo di necessità è (chè altrimenti il contenente che pur si conosce non sarebbe), ma può anche comunicarsi e manifestarsi. S'avvede di conseguente, che, ove l'essere si manifestasse con tutta questa ricchezza a sè essenziale che racchiude in seno, egli sarebbe vivente, e acquisterebbe davanti alla mente una

esistenza subiettiva, che renderebbe possibile il secondo e più perfetto grado dell'inoggettivazione che abbiamo descritta, e perciò possibile un altr'ordine più sublime di moralità. E quest'ordine, perfettivo del primo, i cristiani asseriscono e credono di possederlo, e giustamente si dice *soprannaturale*.

882. Venendo dunque alla morale naturale, è da considerarsi: che, sebbene ella si divida secondo oggetti diversi, e acchiuda doveri inverso ciascuno degli enti intelligenti, non potendosi gli altri enti considerare che come mezzi a questi (*Storia comparativa* c. 8, § 6), tuttavia ella sempre finisce col suo atto nell'essere, e nella totalità dell'ordine di questo; altramente non sarebbe morale. Poichè, s'ella non abbracciasse tutto l'essere nella sua totalità e nel suo ordine, e una parte ne trascurasse, troverebbesi in opposizione all'essere stesso ed al suo ordine, e quindi non s'avrebbe più il bene, ma il male. Laonde, agli stessi enti intellettivi finiti una speciale dignità, che li rende oggetto di rispetto morale, vien dall'essere che intuiscono (*Principii* c. 4, a. 8); e la riverenza e l'affetto che ad essi dee volgersi, va a finire nell'essere, come in ragione formale della loro eccellenza. In fine, quando eglino s'amano moralmente, altro non s'ama in loro, che l'essere stesso a cui sono uniti, e a una maggior unione col quale sono ordinati. E tant'è vero questo, che dall'*essere* solo si toglie la misura e la norma dell'onore e dell'amore a loro dovuto: quando, se s'amassero per se stessi e non per l'essere, non ci sarebbe bisogno di misura nell'amarli, nè d'altra regola fuor che essi medesimi. E questa è la ragione per cui anche la natura, come osservarono i filosofi, fa servire gli individui alla specie, e alla specie mira pur la provvidenza, ossia a perfezionare la specie negli individui umani (*Teod.* 617 segg.); ciò è perchè la specie appartiene all'essere oggettivo.

Questa morale dunque ha il suo atto formale nell'inoggettivazione dell'essere virtuale, o ideale. E poichè questo è del tutto impersonale, indi si spiega perchè l'elevarsi dell'uomo alla moralità ha il concetto d'uno sforzo per rendersi *impersonale*. L'uomo infatti non può esser morale, se non dimenticando e dimettendo la propria personalità, per ritrovarla e ricuperarla poi nell'oggetto (*Principî* c. 7, a. 8). Nel che si ravvisa una chiara ragione di quel carattere che si manifesta in tutto l'ordine mo-

rale, e a cui il senso comune dà nome d'*imparzialità*: carattere della giustizia, la quale è una forma a cui si riducono tutte le virtù. Questa *impersonalità*, in cui si pone l'uomo, scorgesi specialmente quando egli, per amore di giustizia, dà torto a se stesso, o alle persone più amate. E ogni atto di virtù riposa sopra un primo giudizio imparziale, che dicesi anche spassionato, perchè la personalità del subietto non entra a inclinar la bilancia piuttosto da una parte che dall'altra. L'uomo dunque, lasciando se stesso, si trasporta e colloca nello stesso oggetto, e, qual mostra l'oggetto, tal dice; come se l'oggetto stesso parlasse per la bocca di lui. In quel momento dunque, nel quale fa un giudizio morale, egli è inoggettivato, lo fa in quanto è nell'oggetto, non più in sè stesso; e quindi il carattere d'*oggettività*, che accompagna sempre ciò che è morale (*Principî* c. 4; *Antrop.* 521-566).

883. L'altro ordine morale è soprannaturale, e ha luogo quando nell'*essere, come obietto*, si manifesta attualmente un subietto infinito vivente che è l'essere stesso, Iddio. Questa manifestazione non può farsi immediatamente, se non in un modo soprannaturale; poichè la natura umana da sè stessa non può levarsi a percepire l'essere assoluto, ma convien che questo graziosamente le si comunichi. Di questo tratta la cristiana e specialmente la mistica teologia.

Pure, anche la semplice ragione naturale, supponendola aiutata, può arrivare a conoscere, come dicevamo, che l'Essere deve anche sussistere in se stesso, e così a conoscere, che Dio esiste, che è infinito ecc.

Ma ella non può formarsi alcuna immagine di quest' Essere infinito; e se prenda immagini dalle cose sensibili, o le prende come puri simboli, e allora non le danno mai altro che determinazioni logiche; o le prende come vere immagini di Dio, e allora il concetto di Dio si corrompe tramutandosi in altro concetto mostruoso, in cui non si pensa punto Iddio. Non conoscendosi dunque Iddio naturalmente, se non per via di molte determinazioni logiche aggruppate tra loro, l' uomo non può naturalmente inoggettivarsi in Dio così concepito, se non in un modo simile a quello onde s'inoggettiva col puro intelletto nell' essere ideale, perchè l'oggetto riesce composto di elementi ideali. Infatti la più perfetta cognizione che si possa avere di Dio,

col solo lume della ragion naturale, è quella che si spoglia di tutte le imagini sensibili, riguardandole come puri segni d'un'altra natura, alla quale esse punto non appartengono. Onde, tutte le facoltà sensitive dell'uomo devono tacere, come straniere, quando l'uomo vuole pensare a Dio puramente. E questo avviene anche quando sia data all'uomo una notizia soprannaturale per comunicazione immediata che Iddio gli fa di se stesso: poichè anche in questo caso la sola intelligenza riceve il novo lume, e le altre facoltà non aggiungono nulla alla notizia ricevuta (tranne se fossero de' meri segni). Onde, la stessa teologia mistica all'uomo, che è posto in istato soprannaturale e vuole elevarsi alla contemplazione più pura di Dio, insegna a far tacere tutte le altre potenze, e nel silenzio di queste, nella notte oscura, contemplarlo con quella nova potenza che gli è data, e che è l'intelligenza stessa arricchita d'un nuovo lume primitivo (*Introduzione*, Discorso, 35-38).

Affine che un subietto si possa inoggettivare in un altro subietto, è d'uopo ch'egli si componga quest'altro subietto, in cui s'inoggettivi, di quella realità subiettiva che sente in se stesso; si componga, dico, co'suoi propri sentimenti dapprima quel *subietto tipico*, dal quale coll'affermazione perviene a concepire lo stesso subietto sussistente in se stesso. Ma se il subietto è Dio stesso, l'uomo ne' suoi sentimenti naturali nulla trova di che possa formarsi un subietto oggettivo che s'avvicini pure al divino: onde, di nuovo, non è possibile nell'ordine della natura l'inoggettivazione dell'uomo in Dio come vero subietto sussistente; e solo è possibile che l'uomo s'inoggettivi nell'essere impersonale. Se poi egli giudichi che questo essere inoltre sussista, bench'egli non ne veda la sussistenza, siffatto giudizio non è inoggettivazione, nè conduce ad essa; perchè il subietto sussistente gli è talmente incognito, quanto è alla sua positiva natura, ch'ei non se ne può far *rappresentazione* di sorte alcuna.

Rimane dunque, che, entro l'ordine della natura umana, altra inoggettivazione non ci possa avere, che quella dello stesso atto puro dell'intelligenza nell'essere ideale e impersonale; alla quale si può bensì aggiungere la cognizione raziocinativa che l'essere stesso deve sussistere, ossia la cognizione dell'esistenza di Dio, ma non già l'inoggettivazione in Dio, ignorandosi la reale natura di questo divino subietto.

884. Così, vien fatto giudizio del misticismo razionale e di sua vanità; esso è una tendenza e uno sforzo d'inoggettivarsi in Dio, per mezzo delle sole potenze naturali. Questa mistica disciplina parte da un principio vero, il quale è: che l'uomo, acciocchè sia virtuoso e giusto, dee studiar di trasportarsi e inoggettivarsi nell'essere, e così rendersi impersonale e imparziale. Fin qui la dottrina è sana, perchè non eccede il confine della ragion naturale. Ma quando tenta di dare un passo avanti, e d'inoggettivarsi in Dio, tenta l'impossibile. Per far questo, l'uomo dovrebbe apprendere un essere che, nello stesso tempo ch'è oggettivo e, come tale, impersonale, contenesse nel suo seno un subietto vivente che fosse lui stesso. E si può ben intendere, che così deve essere; ma rimane un mistero impenetrabile come sia. Poichè, sebbene deva certamente essere solubile l'antinomia d'un oggetto che sia subietto, l'uomo però non ne vede la soluzione. Chi mai potrà intendere come l'impersonalità oggettiva si possa comporre colla personalità subiettiva, per modo che l'oggetto impersonale sia un personale subietto? Tutto ciò a cui può arrivare la ragione è solo il dimostrare, che non c'è un'assoluta contraddizione: poichè, se si predica il subietto personale dell'obietto impersonale, non s'afferma e nega simultaneamente la stessa cosa del medesimo subietto dialettico e sotto il medesimo rispetto; giacchè il subietto si predica qui dell'ente come contenuto, e l'obietto si predica dell'ente come contenente, onde si predica il subietto dell'obietto in quanto è ente, e non in quanto è obietto. Questo però non iscioglie l'antinomia pienamente, perchè non rivela una natura in cui vedasi tale inesistenza, e così vedasi come i termini opposti sieno congiunti. Quelli dunque che non si vogliono fermare nel decreto della ragione morale, « che l'uomo deva rendersi impersonale, inoggettivandosi nell'essere », ma pretendono di più, doversi l'uomo inoggettivare in Dio; o cadono nell'illusione che rappresenta loro Iddio per mezzo di alcuni brandelli della natura sensibile fantasticamente accozzati e aggranditi, come i mistici della scuola d'Alessandria (e tutte, si può dire, da questo provennero le superstizioni dell'idolatria) (1); ovvero

(1) Plotino, a ragion d'esempio, si dà a credere, che Fidia si sia sollevato a cogliere l'immagine tipica di Giove, quale, se egli volesse mostrarsi a noi,

sgannati di questa via, cadono nella illusione della contemplazione indiana, riducendo la visione di Dio alla stessa abolizione della coscienza. Un erudito moderno così espone la morale dei dottori indiani: « L' orgoglio è la causa del male: indi consegue « che l'annegazione di se stesso è dovere imposto ad ogni uomo, e « questa annegazione s'estende così al corpo come allo spirito. « Sotto quest'ultimo rispetto, è l'oblio di tutta l'individualità, « la rinuncia più compiuta al ME: onde il famoso dogma ra« zionale dell'India (1), la morte considerata come il passag« gio alla vera vita ». Fin qui va il dettato della ragion naturale, l'inoggettivazione dell'uomo nell'essere impersonale. Ma qui non s'arrestano i moralisti indiani: « Il più alto grado di felicità, « secondo essi, a cui si possa giugnere in questa vita, è quello di « pervenire per mezzo della contemplazione al punto di sostituire « la coscienza di Dio alla coscienza del me » (2). Ecco quello che è impossibile, anche quando per «sostituire» s'intenda sempli-

ci apparirebbe, πρὸς οὐδὲν αἰσθητὸν ποιήσας, ἀλλὰ λαβὼν οἷος ἂν γένοιτο, εἰ ἡμῖν ὁ Ζεὺς δι' ὀμμάτων ἐθέλει φανῆναι (Enn. V, 8, 1). E questo concetto è ripetuto da molti scrittori antichi, i luoghi de' quali si possono vedere raccolti dall'Hemsterhusio (ad Luciani Somn. § 8), e dal Creuzer (Plotin. Vol. III, p. 302, 303). Vedeano costoro che, a trovare il bello ideale d'una statua, per esempio, di Giove, non bastava avere sott' occhio molti uomini reali, conveniva che la mente stessa concepisse un tipo di bellezza, coll'aiuto del quale, tutto ciò che nella materia sensibile ci avea di bello si discernesse da ciò che non era tale. Questo tipo della mente dicevano dunque non essere tolto da' sensibili, πρὸς οὐδεν αἰσθητὸν; ed era vero. Ma non intendevano poi, che questo stesso tipo mentale altro non era che il sensibile nella sua esistenza assoluta e forma perfetta, la qual esistenza assoluta non è vista che dalla mente. Non proveniva da ciò, che quella fosse la vera immagine di Dio, o che, se Iddio volesse apparire δι' ὀμμάτων, quello che apparisse sarebbe lui stesso; sarebbe invece solo un suo segno dato a' sensi esterni, il quale non aggiugnerebbe alla mente nostra nessuna positiva notizia della divina essenza. Troppo alta cosa è la *visione immediata* di Dio annunziata agli uomini dal cristianesimo, perchè tali filosofi, confidenti nella sola intelligenza naturale, potessero arrivarla, e tenerla ferma ne' loro ragionamenti. Perciò accadde ai mistici alessandrini di rendere la propria intelligenza serva dell'idolatria pur nell'atto che presumevano abbandonare il sensibile e sollevarsi al di sopra di quella.

(1) *Strab.* XV, p. 1039; 713 *Casaub.*

(2) Creuzer, *Religions de l'Antiquité ec. trad. par Guigniaut*, L. I, 5, p. 281.

cemente il trasportare se stessi nella coscienza di Dio, inoggettivandosi in essa; e ciò, perchè questa *coscienza di Dio* non possiamo rappresentarcela per nessun mezzo. Ma il vanissimo mezzo con che essi credono pure ottener questo scopo si riduce ad abolire la coscienza di sè e del mondo, col non pensare più a nulla, non operar nulla, e tener fermo il pensiero in questa remozione di tutte le immagini e di tutte le idee. Il che altro non è che uno sforzo d'inoggettivarsi nel nulla, che è appunto il contrario di Dio.

Articolo III.

Degli effetti dell' inoggettivazione pura.

885. Riassumendo dunque, ci hanno quattro generi d'inoggettivazione.

Il *primo* è quello che si fa nel puro oggetto, essere ideale, come avviene nell'intuizione che costituisce l'intelligenza umana, e in tutti gli atti intellettivi dell'uomo; chè tutti sono accompagnati da questa intuizione, dalla quale prendono la loro forma (obiettivazione oggettiva). Questa inoggettivazione è l'inizio e il fondamento di tutte le altre.

Il *secondo* è quello per cui il subietto intelligente s'inoggettiva in se stesso (obiettivazione subiettiva d'identità).

Il *terzo* è quello, col quale il subietto intelligente s'inoggettiva in un altro subietto individuo reale simile a sè per identità di specie, come un uomo nell'altr'uomo (obiettivazione subiettiva di diversità).

Il *quarto* è quello onde il subietto intelligente s'inoggettiva nell'Oggetto sussistente, che è subietto egli medesimo, perchè il subietto che ha nel seno è pari a lui e da lui effettivamente indistinto, distinguibile solo virtualmente; il che è quanto dire: s'inoggettiva in Dio (obiettivazione obiettivo-subiettiva).

L'inoggettivazione in un subietto che, per mancanza d'intelligenza, non sia reale, abbiamo detto essere impossibile (1).

(1) Nel manoscritto, sul margine che risponde a questa classificazione d'inoggettivazioni, trovo segnate con matita dall'Autore le potenti e affettuose parole che Dante volge nel Paradiso a uno spirito beato: « *S'io m'intuassi come tu t'immii* » (Parad. IX, 81). Non volli tacerne al lettore; sì perchè

Abbiamo pure esaminata la questione « se si possa dare inobiettivazione in Dio conosciuto dall'uomo co' soli lumi della ragion naturale »; e abbiamo risposto: non potersi dare niuna obiettivazione subiettiva, nè quella di entità, nè quella di diversità, nè l'obiettivo-subiettiva, ma soltanto l' obiettivazione di primo grado, che è l'obiettiva pura. Di che abbiamo conchiuso, che sia necessario un lume essenzialmente soprannaturale per arrivare a tanto; e abbiamo veduto aperto l'abisso del falso misticismo, in cui sono caduti quelli che, senza il detto lume e aiuto soprannaturale, affidandosi con temerità alle pure forze della ragion naturale, tentarono oltrepassare questo termine fisso (1).

Nulla abbiamo detto dell'altra questione: « Se sia possibile all'uomo l'inoggettivazione subiettiva con un subietto intelligente, che differisse da lui di specie, ma non di genere ». Aggiungeremo qui dunque: che anche questo è impossibile all'uomo, colle sole facoltà naturali; poichè egli non se ne potrebbe fare una *rappresentazione* reale, e ne conoscerebbe tutt'al più l'esistenza, determinata per via di idee generiche, che altro non sono che determinazioni logiche.

Finalmente abbiamo distinta l' inoggettivazione pura dall'*inoggettivazione morale*, il carattere della quale si è, che non venga

l'*intuarsi* e *immiarsi* e *inluiarsi* e *inleiarsi* e altre voci del poeta fiorentino ben s'accoppiano nella mente all'*inoggettivarsi*, *inaltrarsi* ecc. del filosofo roveretano; e sì perchè il notato verso era forse accenno a più lunga nota da farsi intorno a quel passo e a molti altri simili della divina Commedia. Chè veramente in niun' altra umana poesia, io credo, furono mai così vivamente e altamente significati gli effetti e la natura della inoggettivazione naturale e soprannaturale. Per tacere di molte altre, le sole inoggettivazioni espresse ne' luoghi che qui appresso citiamo, offrirebbero, e per la loro crescente gradazione e per la mirabile varietà del dire, argomento di studio bellissimo. — Inf. XVI 118-120, XXIII 25-30. Purg. XV 127-129. Parad. IX 19-21, XXVI 95-96, IX 73-81, XXI 46-51, I 85-87, IV 10-15, XXII 31-36, XI 19-21, XXIX 10-12, VIII, 85-90, XXVI 103-108, XIV 55-63, 10-12*.

(1) Da che dunque l'uomo può esser tentato a slanciarsi nell' impossibile? Da questo, che l'uomo, intuendo l'essere, cerca di riempiere cogli sforzi della sua intelligenza il vôto infinito che è nell'essere intuìto solo idealmente; da questo, che, avendo cognizione dell' inoggettivazione subiettiva esperimentata possibile in riguardo ai finiti, prova il bisogno di assolverla in un subietto infinito.

fatta dal puro intendimento speculativo, ma dal pratico o volontario, e oggetto di lei sia l'essere nella sua totalità.

886. Or noi dobbiamo parlare dell'inoggettivazione considerata ne' suoi effetti, cioè delle qualità che l'inoggettivazione aggiunge al soggetto finito che s'inoggettiva. E dico al soggetto finito, perchè qui non intendiamo parlare della generazione dell' Oggetto infinito dal Soggetto: avvenendo in questa il contrario, cioè che l'Oggetto riceva tutto dal Subietto che lo genera, e non viceversa.

Parlando dunque dell'inoggettivazione del soggetto finito nell'essere, consideriamola prima in se stessa, e poi in quanto ha condizione morale; e parlando dell' inoggettivazione in se stessa, stabiliamo un principio generale.

Il principio generale è questo: « l'inoggettivazione fa sì che il subietto partecipi della dignità di natura che ha l'obietto ».

La dignità assoluta consiste nella illimitazione dell' essere, perchè ciò che è illimitato è superiore a tutto l'universo che è limitato, e non soggiacendo a nessuna imperfezione del limitato, a nessuna deficienza, produce in chi lo contempla un sentimento di piena stima e di soddisfazione compiuta. Questa superiorità pertanto a tutto il finito, e questa attitudine dell' illimitato à produrre una stima e una soddisfazione perfetta nel subietto intelligente che lo riguarda, chiamasi dignità, eccellenza di natura, ovvero s'esprime con altra simile denominazione.

887. Cominciando dunque dall'intuizione naturale dell'essere, che è il primo grado d'inoggettivazione e il fondamento di tutti gli altri gradi, si consideri, che coll'*intuizione* sorgono due opposte relazioni ad un tempo tra il subietto e l'obietto; l'una consistente in questo, che il subietto riceve od ha l' essere obiettivo in sè; l'altra in questo, ch'egli stesso, coll' atto con cui esiste come intelligente (il qual atto è l'intuizione stessa), è nell'essere obietto. Se si considera il subietto come avente in sè l'obietto, egli è contenente e quindi è un ente nella forma subiettiva. Se si considera come esistente, coll'atto suo, nell'essere obietto, egli è contenuto da questo, e questo alla sua volta è contenente: si ha dunque lo stesso ente, ma nella forma obiettiva: è il subietto obiettivato. Dissero dunque giustamente Platone e i Platonici: che l'ente è l'uno e l'altro ad un tempo: che l'uno passa, si fa l'altro da se stesso. Ma di ciò non ispiegarono poi a sufficienza il come: noi lo

spieghiamo, trovando questa specie di passaggio nella natura dell'atto dell'intelligenza. Quando però quest'atto esiste, non può esattamente dirsi, che l'ente passa da una forma all'altra; egli allora piuttosto è nelle due forme; e la mente che specula su di lui è quella che passa a considerarlo ora sotto una forma, ora sotto l'altra; la qual mente può essere anche quella del subietto medesimo.

Venendo noi dunque al proposito nostro, vogliamo osservare: che, per quest'atto fondamentale dell'intuizione, il subietto viene a partecipare della dignità di natura che ha l'essere suo obietto. Il che si riconoscerà facilmente, se si consideri: tale esser la natura dell' intuizione intellettiva, che non confonda mai il subietto coll'obietto (se li confondesse, non potrebbe esistere, consistendo appunto la natura di quest'atto nel mantenerli distinti), e tuttavia congiunga il subietto nell' oggetto di unione così intima ed unica, che uno abbia il suo atto nell'altro. Questa reciproca inesistenza è necessaria al subietto intelligente, in quanto è intelligente, e costituisce la sua natura, di maniera che non esisterebbe, ne perirebbe il concetto, se quella non fosse più. Questo è un puro fatto d'osservazione.

Ora, da questo fatto procede che il subietto intelligente per la sua propria essenza debba avere in sè l'oggetto intuìto ed esistere nell'oggetto intuìto: procede inoltre che, per la stessa essenza, partecipi della dignità e dell'eccellenza della natura di questo. Qual è infatti la ricchezza del subietto? Tutta la sua ricchezza, tutto ciò che possiede è l' oggetto in quanto è da lui intuìto. Ma questa ricchezza è tanto cosa sua, che gli è essenziale, ed egli non esiste per altro, se non perchè possiede tale ricchezza. Questa ricchezza posseduta dunque è la sua stessa forma, perchè è quella che posseduta lo fa essere quello che è. Non si consideri dunque l'obietto in sè, astratto dal subietto, ma l'*obietto intuìto*, come intuìto; e si vedrà che, come tale, è la forma terminativa del subietto. Infatti, nell'espressione « *obietto intuìto* » abbiam le due voci di obiètto e d'intuìto; questa seconda indica l'attuale unione dell'obietto al subietto, per la quale l'obietto trovasi immediatamente aderente al subietto, aderente in modo che non lo modifica solamente (in quanto è intelligente), ma lo fa essere. Pure, quando il subietto per questo modo esiste, egli non è

l'obietto. Non essendo dunque l'obietto, si considera come paziente da questo.

La similitudine che più si accosta a fare intendere quest'intima aderenza e congiunzione del subietto coll' essere suo obietto, è quella, tanto usata dai filosofi antichi, d'un sigillo che imprime la sua forma nella cera, o in altra materia molle. Ma affinchè questa similitudine abbia valore di rappresentare il nudo fatto che noi descriviamo, senz'aggiunte, conviene separare colla mente la cera, o l'altra materia su cui s' è calcato il sigillo, dall' impronta rimastavi, e considerar questa sola. Del pari, nel sigillo si deve separare colla mente la materia e le altre parti onde questo stromento è composto, e tener solo nella mente la cifra o l'impresa incisa nel medesimo. Se la cifra si considera nell' atto di produrre la sua impronta, questa impronta, che è l' effetto, rappresenta al vivo il subietto intellettivo che ha immediatamente presente l'essere come suo obietto. Laonde il subietto intellettivo, come tale, si può appunto chiamare, non senza verità, una similitudine, un'effige, un'impronta, una copia, un ἔκτυπον, dell' essere nel quale termina l'atto della sua esistenza, che è l'intuizione medesima; e l'essere conseguentemente acquista la relazione del suo ἀρχέτυπου.

888. Ma poichè quest'archetipo nel caso nostro è l'*essere*, perciò egli unisce in sè due relazioni dipendenti dalle due forme dell'essere stesso, le quali sono quelle di contenuto e di contenente. In quanto questo archetipo è contenuto dal subietto intelligente che lo intuisce, in tanto è un *archetipo efficiente*, perchè costituisce e informa lo stesso subietto, che si fa tale coll'atto dell'intuire; ma in quanto è *contenente* il subietto che col suo atto intuitivo, pel quale è, esiste nell'essere, in tanto è un *archetipo manifestante*, e costituisce l' *intelligibilità* del subietto intelligente informato dall' essere e così esistente.

889. Con questo si spiega:

1.° Come le due proprietà, apparentemente dissociate, di *informare* e di *manifestare*, possano convenire insieme in uno stesso archetipo. Le quali due proprietà ben furono da molti filosofi, e specialmente dai platonici, separatamente vedute, ma non mai conciliate insieme. E sebbene questo non abbia luogo se non per riguardo ai subietti intellettivi, tuttavia è da considerarsi

che tutti gli altri subietti non intellettivi agli intellettivi si riducono e si riferiscono, come abbiamo già detto e meglio dichiareremo in appresso.

2.° Si spiega ancora, come il subietto, in quanto è intelligente, abbia seco la sua intelligibilità; perchè col suo atto è abitualmente nell'essere che lo rende intelligibile. La quale intelligibilità però non importa una cognizione attuale di se stesso, ma solo potenziale, o, come anche la chiama San Tommaso, abituale (*Ideolog.* 528, n. 2), non altro mancando alla cognizione attuale, se non l'atto dell'intendimento che nell'essere a sè presente osservi se stesso.

In quanto dunque l'essere è nell'anima intellettiva, in tanto si può dire, essere egli il suo *archetipo informante*; in quanto poi l'anima intellettiva col suo atto intuitivo è nell'*essere*, quest'archetipo non è più l'essere indeterminato, ma è l'essere arricchito dell'essenza dell'anima, e questo è il suo *archetipo* proprio, la sua intelligibilità, l'esistenza assoluta dell'anima a lei presente, l'*archetipo manifestante* l'anima a se stessa.

L'*archetipo* così considerato non è l'archetipo considerato in quanto sta nella mente divina; ma considerato in quanto è comunicato all'anima umana, sia come *informante*, sia come *manifestante* l'anima a se stessa. In questo secondo rispetto esso è l'anima *sussistente oggettivata*: e così si avvera e si spiega quello che dice Sant'Agostino, che (mens.) *semetipsam per se ipsam novit* (1), cioè la *mente subietto* conosce se stessa per la *mente obiettivata*; e da questa mente, obiettivata a se stessa, essa medesima trae il concetto tipico, come dicemmo, a conoscere ogni altra mente o subietto intelligente (2). Conformemente a questa dottrina anche San Tommaso dice dell'anima intellettiva, che *ipsa eius essentia intellectui nostro est praesens*, e che *anima per essentiam suam se videt* (3); poichè, che cosa è l'essenza dell'anima, se non l'*anima* stessa *oggettivata*, cioè l'anima che coll'atto del suo esistere, il quale è l'intuizione, è nell'essere? L'essenza dunque dell'anima intellettiva è presente a se stessa, ma per vedersi, per conoscersi, l'anima deve fare un atto.

(1) *De Trin.* IX, 3.
(2) *Unde enim mens aliquam mentem novit si se non novit?* August. ib.
(3) *De Mente.* X, 8.

Qual è quest'atto? L'atto che chiamiamo *percezione*, il quale è duplice, perchè contiene la visione e più tardi l' affermazione. Colla semplice visione l'anima intellettiva vede l'anima nell' essere, come tipo, ossia come idea piena, anzi pienissima; coll'affermazione ella acquista la cognizione, che ciò ch'ella vede, il veduto, è identico a ciò che pensa e che vede, al veggente: dice dunque (non esplicitamente, ma almeno implicitamente): «quello che vedo nell'essere, sono io stessa che lo vedo ». E ciò, perchè nell'essere « l'anima vede sè veggente, vede il suo sentimento proprio veggente », trova dunque l'identità delle due forme che essa ha come ente nello stesso essere.

5.° E così s'allontana un'altra difficoltà, che è questa: « la visione o l' intuizione esige necessariamente che ci abbiano due entità, il veggente e il veduto: ora l'anima intelligente è un' entità sola: come dunque può vedere se stessa? come può riflettere sopra se stessa? » Ben si vede che questa difficoltà non esiste più per colui che ha ben inteso, che lo stesso ente è duplice in quanto alla forma: questa dualità di forma spiega la visione intellettiva. Poichè infatti, se l' anima non potesse avere altra forma che quella di subietto, sarebbe impossibile che vedesse se stessa. E questa è la ragione per cui il *principio sensitivo* non può riflettere sopra se stesso, non può conoscere se stesso: egli ha una sola forma in sè, la subiettiva: non potendo dunque aver presente se stesso come obietto, non può nè manco conoscersi, nè riflettere sopra se stesso. Ma il subietto intellettivo ha presente a sè l'essere come obietto; e il suo atto essenziale d' intuizione, quest'atto che costituisce la sua essenza, come tale è nell'obietto, cioè nell' essere intuito: onde, oltre essere subietto, ha anche presente se stesso come obietto. A conoscere dunque l'anima come obietto ei può giungere e giunge per la stessa intuizione, può riflettere e riflette su di sè, tostochè vede nell' oggetto se stesso veggente, e così afferma l'identità tra il veggente come veduto, e il veggente come sentimento che gli rimane quando astrae dalla condizione di *veduto*.

4.° Dalla stessa dottrina procede la conseguenza: che le *idee* di tutte le cose, anche sensibili, altro non sono che l' *essere*, in quanto esse esistono in esso d' esistenza assoluta, la quale è

per sè intelligibile; mentre si distinguono da esso per l'esistenza relativa a sè o alle menti finite, che è l'esistenza loro propria. Solo è a notare che l'*esistenza assoluta* riceve il nome d'*essenza*, e, in quanto è oggetto, quello d'*idea*, separandosi da ogni *affermazione* del subietto intelligente, e considerandosi solo come termine d'intuizione, che è quanto dire, considerandosi solo come *essenza intelligibile*.

890. Ritornando ora all'*inoggettivazione*, da tutto questo apparisce: che, sebbene l'*oggettivazione* (*Introd.* f. 351-355) sia, in universale parlando, un'operazione assai diversa dall'*inoggettivazione*, tuttavia, trattandosi del subietto intelligente, queste operazioni non sono due, ma una e la medesima; poichè esso, coll' *oggettivarsi* a se stesso, pel qual atto esiste, *inoggettivasi*, cioè trasporta se stesso nell'oggetto. All'incontro, quand' esso *oggettiva*, cioè rende oggetti, l'altre cose diverse da lui, egli con questo solo non s'*inoggettiva*, perchè non trasporta in essi se medesimo. Che anzi, ogni qual volta oggettiva a se stesso delle entità prive dell'intuizione dell'essere e però prive d'intelligenza, egli non può inoggettivarsi in esse. Questo risulta dall' analisi, che abbiamo fatta dell'inoggettivazione medesima.

Poichè, abbiamo detto primieramente che *inoggettivarsi* equivale a esistere nel proprio obietto. Da questa definizione deducemmo, che ci hanno due gradi d'inoggettivazione: quella per la quale il subietto esiste nel proprio obietto come puro obietto; e quella per la quale esiste e vive in un oggetto ch'è subietto esso stesso, sia poi che trattisi d'un subietto per sè obietto, o d'un subietto oggettivato. Il primo grado di questa inoggettivazione non può avvenire, se non nel *puro essere*, perchè solo nell' essere, che lo informa come suo obietto, esiste il subietto intuente, e non in alcun'altra cosa. Il secondo grado d'inoggettivazione non può avvenire che in altri esseri intelligenti, perchè abbiamo detto, che l'inoggettivazione soggettiva si fa: 1° coll'intuire nell' essere il *principio della propria persona* astratto dalle sue determinazioni; 2° coll'aggiugnere a questo principio altre determinazioni che, quanto alla essenza specifica, son simili alle determinazioni esperimentate in se stesso, ma diverse di quantità (1); 3° ottenuta

(1) Per esempio, l'uomo esperimentando un piacere, un dolore ecc., può pensar quel piacere, quel dolore accresciuto, o diminuito, o anche variato,

così una rappresentazione tipica ed oggettiva, questa si afferma d'un altro individuo umano che si conosce per esterne relazioni; 4° avendo dunque così presente quest'individuo co' suoi interni sentimenti, e il principio della persona di lui essendo identico al proprio, colui che vuole inoggettivarsi pensa d'essere egli stesso quell'altro individuo, e così spiritualmente vive in lui, con tutti i suoi sentimenti, più o meno veri, più o meno attuati, secondo che è più o men perfetta l'inoggettivazione. Dalla quale analisi si vede, che ogni inoggettivazione subiettiva esige il principio della persona identico in colui che fa l'operazione d'inoggettivarsi, e in quello in cui egli s'inoggettiva; e che però non è possibile questo trasporto d'esistenza, se non da un subietto intellettivo in un altro, perchè le altre cose sono prive del principio della persona. Onde quelle cose finite che sono sfornite d'intelligenza possono essere *oggettivate*, ma non possiamo *inoggettivarci in esse*; riguardo poi all'essere puro, ei non si può oggettivare, perchè è da sè oggetto, ma l'atto dell'intuizione, pel quale il subietto s'oggettiva in esso, è in pari tempo un atto d'*inoggettivazione*.

891. L'effetto dunque dell'inoggettivazione è la *similitudine* che acquista il subietto che s'inoggettiva coll'obietto in cui s'inoggettiva.

Ora, come due sono le *inoggettivazioni*, cioè l'*obiettiva* e la *subiettiva*, così due sono le *forme* anche della similitudine, *obiettiva* e *subiettiva*.

La prima *forma di similitudine* è quella che consiste nel prendere la stessa forma categorica o modo di essere dell'oggetto. Così noi vedemmo che il subietto intelligente, in quanto col suo atto intuitivo è nell'essere, prende la *forma obiettiva*, diventando oggetto di percezione, e poscia idea.

La *seconda forma di similitudine* è quella per la quale un subietto intelligente e personale acquista il sentimento dell'altrui personalità, per questo sentimento vivendo in un altro subietto intelligente e personale, senza reciprocanza, cioè senza che quest'altro subietto viva perciò nel primo, o sia affetto dal primo.

892. Ma poichè questo trasporto spirituale, che un subietto intel-

risultante da più piaceri e dolori variamente accozzati insieme ec.; e tali piaceri e dolori, immaginati secondo certe modificazioni accidentali, può attribuire ad un'altra persona ecc.

ligente fa di se stesso in un altro subietto, non può farsi (trattandosi di subietti finiti) immediatamente, ma fassi per mezzo dello stesso subietto nella sua *esistenza assoluta* che è termine immediato dell'atto creativo; perciò non sarebbe impossibile concepire una comunicazione tra i due subietti intellettivi tra' quali, presi nella loro esistenza relativa, segue l'inoggettivazione: una comunicazione, diciamo, non di efficienza reale, ma d'intelligibilità, per mezzo di quel *subietto eterno*, al quale deve ascendere colui che s'inoggettiva per poi discendere nel subietto relativo, e dal quale, come da sua radice o fondamento, dipende pure il *subietto relativo* in cui l'altro s'inoggettiva. Ma questa comunicazione non potrebbe aver luogo, se non per una cooperazione di Dio, nel cui atto creativo è quel subietto in sua assoluta esistenza dentro l'oggetto assoluto: benchè questa specie di comunicazione mediata potrebbe essere decretata con leggi fisse.

893. La *similitudine* subiettiva poi che un subietto prende coll'altro, quando egli nell'altro s'inoggettiva, varia secondo la perfezion dell'inoggettivazione, la quale, come dicemmo, è parziale o totale, e l'una e l'altra può aver gradi diversi di perfezione. Se noi una siffatta inoggettivazione supponiam massima e perfettissima, altrettale sarà appunto la similitudine che ne consegue. E allora il subietto che s'inoggettiva nell'altro sentirà tutto quello che sente l'altro, e vivrà d'una vita medesima, rimanendosi ei ben quell'uno che nell'altro si trasporta, ma, conservata l'unità del principio della persona, sentendo una duplicità in se stesso, sentendosi uno in due (1).

(1) Che un uomo si senta come due, può avvenire anche in un altro modo, senza l'inoggettivazione. Qualora un ente maggiore dell'uomo potesse produrre nell'uomo altri sentimenti diversi da' suoi proprii, e questi sentimenti fossero così legati e costanti da poter rispondere a quel complesso di sentimenti che determina una persona, egli è chiaro che a quest'uomo parrebbe di essere come due; e che non interverrebbe in esso alcuna inoggettivazione, la quale si fa solo per atto volontario della mente e delle potenze da essa dirette e governate. La differenza dell'effetto sarebbe in questo, che: nell'inesistenza in un altro per inoggettivazione, quest'altro si sa chi sia per cognizione esterna che s'ha di lui, laddove nell'opposto caso sentirebbesi come un altro in sè senza sapere chi quest'altro si sia; coll'inoggettivazione si sente se stesso inesistente in un altro, laddove colla detta operazione d'un altro ente spirituale si sentirebbe come un altro inesistente in sè.

Come poi abbiamo detto, che l'inoggettivazione può errare per riguardo a quel giudizio affermativo che ella contiene e con cui si compie, nel quale l'uomo dice : « quell'individuo in cui io mi trasporto è il tale » ; così è da notarsi, che questo giudizio è più o men vero in ragione « dell' attitudine che ha un uomo di raccogliere da esterni indizì gli altrui sentimenti interni ». Quest' *attitudine* di passare dagl' indizì sensibili esterni a immaginare i sentimenti interni della persona può essere grandissima e minima ; e secondo la maggiore o minor forza di cui è fornita , anche la veracità e sicurezza di quel giudizio inoggettivante è maggiore o minore. Sarebbe cosa lunga e sottile il parlare della natura di quest' *attitudine*, e dire quanto sia varia nei diversi uomini, e da qual complesso di facoltà speciali risulti. Ma per restringersi ai fenomeni della vita animale , si può affermare che certi uomini e donne hanno una maravigliosa potenza di simpatia, per la quale, da leggerissimi indizì esterni, riproducono in sè gli altrui sentimenti; e questo, per la singolare mobilità degli istinti vitale e sensuale e delle varie loro funzioni (*Psicol.* 1787-1812). E data questa mobilità, il fenomeno nasce in questo modo. Suppongasi persona tocca da un determinato dolore. Questo dolore produce sul suo volto o in tutta la persona certi lineamenti o contrazioni, certe tinte di colore ecc. Un'altra persona, dotata della squisita mobilità che dicevamo, al vedere que' lineamenti e quel misto di colori, riproduce in se stessa, almeno inizialmente, gli stessi effetti. E la riproduzione di quei segni esterni, per una forza sintetica (*Antropol.* 430-494), suscita tutti gli interni sentimenti di dolore che ne sono la causa naturale, e che sono identici, di specie piena, a quelli che prova l'altra persona.

Se ora a questo fenomeno animale s' aggiunga la connessione ch'esso ha coi sentimenti intellettivi, colla *sensitività pneumatica* (*Psicol.* 991-993), e colle *passioni razionali* (*Psicol.* 1073-1089), e si consideri l'unità del subietto umano sensitivo intellettivo e della sua azione (*Psicol.* 288-428); sarà facile intendere, come l'uomo di cui parliamo, posciachè abbia in sè riprodotti simpaticamente i segni esterni delle altrui affezioni interne , e per questi, con una integrazione naturale, abbia altresì riprodotte in sè le stesse affezioni interne sensibili, per via di queste possa pur

riprodurre le affezioni razionali che ad esse congiungonsi naturalmente o si mescolano come causa, e dalle affezioni razionali possa arrivare a riprodurre gli stessi pensieri che ne sono la causa prima. Così, per mezzo di questi nessi dinamici che costituiscono l'unità dell'umano subietto, si possono spiegare alcuni di quei fenomeni che presenta il sonnambolismo artificiale (*Apologet.* fac. 454 segg.).

La perfezione dunque di questa *facoltà simpatica* è quella che dirige il *giudizio* con cui si compie l'*inoggettivazione*; di che avviene, che questo giudizio sia più o meno verace secondo che quella facoltà che lo conduce ha più o meno di forza e d'esattezza.

Se pertanto il subietto intelligente coll'*inoggettivazione* subiettiva si ammoda e conforma all'altro subietto in cui egli s'inoggettiva, egli è chiaro, che la *similitudine* ch'egli prende in quest'atto coll'altro subietto sarà più o meno piena, secondo la perfezione dell'inoggettivazione medesima. Questa similitudine poi si ha, è vero, soltanto in quel tempo che dura l'atto dell'inoggettivazione; ma, replicandosi questa, essa produce un effetto stabile nel subietto intelligente. E questa è una delle ragioni, per cui ciascuno prende molto o poco la forma e i sentimenti di quelli co' quali a lungo convive.

Articolo IV.

Effetti dell' inoggettivazione morale.

894. L'inoggettivazione morale, come risulta da quanto abbiamo detto, è di tre specie, *obiettiva*, *subiettiva*, *obiettivo-subiettiva*; la qual ultima eccede la potenza naturale dell'uomo, benchè non ecceda la potenza che ha del concepire; chè anche naturalmente egli se ne forma un concetto per logiche determinazioni.

L'inoggettivazione morale oggettiva è quella per la quale l'uomo giudica ed opera collocando se stesso nell' essere oggettivo, giudica ed opera in quanto vive in quell' essere oggetto; onde acquista, come abbiam detto, l'*imparzialità* ne' suoi giudizi e la *rettitudine* della sua volontà che a quelli si conforma. Come questo essere, in cui l'uomo vive, vuole, giudica ed opera, è l'essere iniziale che accompagna ogni altra cognizione di cui è forma; così questa oggettività dell'intendimento pratico e volontario, dove comincia

la moralità, accompagna ogni altro atto morale, di cui è sempre il principio.

895. L'inoggettivazione morale soggettiva è quella, per la quale l'uomo si trasporta in un subietto morale, cioè dotato di virtù, e non solo ne prende i sentimenti virtuosi col puro intelletto, ma li vuole altresì coll'intendimento pratico, e quindi s'assomiglia, e conforma liberamente se stesso a quel subietto morale in cui si trasporta.

A questa potenza che ha l'uomo si riferisce quel precetto che frequentemente danno i filosofi morali: « Ogni qual volta devi « deliberare ed operare, pensa come delibererebbe ed opere- « rebbe un uomo altamente virtuoso se fosse ne' tuoi panni, e « così delibera ed opera », ovvero : « Ogni qual volta devi de- « liberare ed operare, pensa come delibererebbe ed opererebbe « tale o tal altro uomo virtuoso se fosse ne' tuoi panni, e fa quello « ch'egli farebbe ».

La prima di queste due formole non determina piuttosto questo che quell'uomo virtuoso, ma richiama all'esempio d'un uomo altamente virtuoso in generale. Essa dunque consiglia di trasferirsi al tipo dell'uomo virtuoso, che ha la sua esistenza assoluta nella mente divina; alla vista del qual tipo la mente umana si solleva con più o con meno di potenza, e non mai perfettamente, benchè con qualche grado or maggiore or minore di verità lo raggiunga. Questa inoggettivazione non discende al subietto nella sua esistenza relativa, nella quale è puramente subietto; ma rimane nel subietto, che è ancora nell'eterno obietto, e possibile (o tutt'al più lo considera come ipoteticamente sussistente in sè), e però si può dire inoggettivazione *subiettivo-obiettiva*.

Ma la seconda formola consiglia l'uomo a inoggettivarsi in un uomo virtuoso determinato, e realmente esistente di esistenza relativa; onde, posciachè la mente s'è rappresentato quell'uomo nel suo tipo assoluto, da quello discende, e s'inoggettiva in esso; inoggettivazione ch'è puramente *subiettiva*, in quanto finisce in un ente che è come puro subietto.

Egli è chiaro che questa inoggettivazione è parziale; perchè colui che trasporta se stesso in un uomo ch'egli conosce fornito di gran virtù, per appropriarsene i sentimenti virtuosi, non prende

tutto ciò che è o può essere in quest'uomo, ma soltanto quello che riguarda la parte morale.

È chiaro ancora, che questo uom virtuoso in cui altri s'inoggettiva non è un semplice *modello*, che si ricopia. Perchè un *modello* mostra già tutto quello che da lui si ricopia, come accade al giovane disegnatore che s'ingegna di tracciare sulla carta colla sua matita le forme della figura che gli sta presente. Ma l'uomo che inoggettivasi in un altro indovina invece da se stesso e immagina che cosa farebbe quell'altro uomo virtuoso se fosse nel caso suo; onde si crea, per così dire, da se stesso il modello, immaginandosi intellettivamente d'essere e di vivere in esso lui.

Finalmente apparisce ancora manifesto, che quant'è più eccellente nella virtù quell'uomo, in cui altri s'inoggettiva, tanto questi conformerà se medesimo a più alta virtù. Ma tant' è più difficile il formarsi un concetto tipico dell'uomo virtuoso (concetto pel quale convien sempre passare per raggiungere l'inoggettivazione subiettiva), quanto la virtù è più sublime e perfetta; e il potere di formarsi un tale concetto ha diversi gradi tra gli uomini, secondo che l'anima è più nobile ed elevata per dirittura di volontà, e ha contratto precedentemente più di abitudine a virtù. Onde non tutti possono il medesimo in quest'ordine di cose.

E qui si consideri meglio quanto abbiamo innanzi avvertito: cioè che l'inoggettivazione obiettiva tutte le altre precede, accompagna e n'è il fondamento. Infatti, anche l'inoggettivazione subiettiva suppone avanti di sè l'obiettiva. Perocchè abbiamo veduto, che la inoggettivazione subiettiva non si fa, se non ascendendo prima al *concetto tipico*, e poi da quello discendendo al *subietto* a noi noto, realmente esistente. Ora, il concetto tipico è nell'essere per sè oggetto. Convien dunque che la mente di colui che s'inoggettiva in questo subietto prima intuisca l'essere, e quivi trovi il concetto tipico, e lo giudichi eccellente in sè, e così l'ami, acciocchè poi discenda a trovarlo nella sua realizzazione vivente in un modo subiettivo. Onde, quel giudizio è fatto dalla mente che s'è inoggettivata nell'essere. Malgrado però che l'inoggettivazione obiettiva preceda sempre e accompagni ogni altra inoggettivazione; tuttavia puramente *subiettiva* dicesi quella che si fa in un subietto reale esistente d'esistenza relativa, perchè essa termina nel puro subietto.

896. Ma veniamo all' inoggettivazione *obiettivo-subiettiva*, che la semplice ragion naturale concepisce con determinazioni logiche, ma non concepisce positivamente, nè può, senza un aiuto aggiunto alla natura da Dio stesso, operare. Noi prenderemo dalla dottrina del Cristianesimo anche qualche cosa che non ci potrebbe dare il lume naturale, per non lasciare al tutto sospesa sì importante trattazione.

Questa inoggettivazione sublime, presa nella sua compiutezza, è trina, come è trino l'essere assoluto sussistente.

Precede sempre l'inoggettivazione oggettiva, naturale alla mente umana, e n'è l'iniziamento. Nell'*essere* dunque, presente alla mente umana, questa, per grazia, sente un subietto reale infinito assolutamente esistente. Questo subietto ella sente nell'essere che è oggetto (benchè solo per riflessione se ne riconosca l'oggettività). Se pertanto vuole inoggettivarsi in questo subietto moralmente, (ed egli non è suscettivo d'altra inoggettivazione se non morale, perchè ogni inoggettivazione in lui o è morale o non è inoggettivazione), ella deve prima giudicare ch'esso abbraccia tutta l'essenza, tutta la perfezione concepibile, tutta l'amabilità. Ma giudicando così, ella ha giudicato imparzialmente; cioè, a far questo giudizio, s' è posta nell'oggetto, e ha presa la forma di questo. Questo giudizio viene a dire: « tutto ciò che si contiene nell'essere virtualmente è qui in atto». Il subietto reale infinito che si manifesta dai visceri dell' essere è quello stesso che l' essere prima mostrava virtualmente. L'obietto dunque essenzialmente conteneva questo subietto che or mostra. È dunque l'obietto di prima, che ora si mostra subietto. Ma questo subietto non è obiettivato, come sono quelli che esistono d'esistenza relativa; è invece l'obietto stesso che s'è appalesato più attualmente. È perciò identico come ente, è assoluto oggetto in cui si vede il subietto. Per giunger dunque col pensiero a trovare il subietto, non fa bisogno partire dall'obietto e discendere al subietto, come accade de' subietti relativi; ma nell'oggetto stesso, col solo vedersi più perfettamente, si vede il *subietto*, il quale perciò, ad esser obietto conoscibile, non ha bisogno d'essere riportato col pensiero nell'obietto, ma nell' obietto è già, e vi è palese.

Uomo adunque, che possa e voglia inoggettivarsi in un subietto di tal natura, s'inoggettiva in un subietto che è essenzialmente

obietto della sua intelligenza; e però, nello stesso tempo che s'inoggettiva in tale subietto, compie ancora l'inoggettivazione obiettiva che avea prima per natura.

Di qui la differenza tra que' giudizi che si fanno circa l'eccellenza dei subietti relativi, e quelli che si fanno circa l'eccellenza del subietto assoluto infinito. Quando si predica l'eccellenza de' subietti relativi, si prende il concetto dell'eccellenza dall'essere, e si applica ad essi che non sono l'essere: il subietto e il predicato (prima che questo s'aggiunga) non sono identici, e però tali giudizi vanno soggetti ad errore. Ma quando si predica l'eccellenza e la perfezione del subietto assoluto infinito, allora si prende il concetto obiettivo d'eccellenza e di perfezione dall'essere, e si applica all'essere: il subietto dunque e il predicato sono identici, e il giudizio, come essenzialmente identico, non può errare. Si predica in una parola l'essere oggettivo dell'essere subiettivo, o anche viceversa: l'essere dunque è obiettivo e subiettivo ad un tempo: non si può apprendere quest'obietto senz'apprendere l'essere subietto, non si può apprendere questo subietto senz'accorgersi, riflettendo, che egli è immediato ed essenziale oggetto della mente, senz'altro giudizio interposto.

Mentre dunque l'*inoggettivazione obiettiva*, che si fa colla ragion naturale, sta da sè, separata dall'*inoggettivazione subiettiva*, se invece si tratti dell'*inoggettivazione obiettiva* che si fa per un lume soprannaturale, ella non può farsi, senza che ad un tempo sia *subiettiva*; perchè l'oggetto, aprendo, per così dire, il suo seno, fa vedere in sè essenzialmente e assolutamente sussistere un subietto eterno e infinito. Perciò questa inoggettivazione deve dirsi convenevolmente *obiettivo-subiettiva*.

E questa ben si vede quanto differisca da quella che abbiamo chiamata *subiettivo-obiettiva*, la quale ha luogo quando il subietto finito si considera nella sua esistenza assoluta, ossia nel suo essere tipico. Poichè, ecco la differenza di queste tre inoggettivazioni. Nell'*inoggettivazione subiettiva*, il pensiero *discende* dall'*essere tipico* del subietto finito a questo *subietto in sè esistente relativamente*. Nell'*inoggettivazione subiettivo-obiettiva*, il pensiero dal subietto finito relativamente esistente *ascende* al suo essere tipico. Nella inoggettivazione *oggettivo-subiettiva*, il pensiero nè ascende, nè discende, ma trova immediatamente l'essere obietto-subietto ad un tempo.

L'uomo dunque in questa sublime inoggettivazione trasporta se stesso nel subietto e nell'obietto ad un tempo, aventi un'unità indivisibile nell'essere. Ma perchè questa inoggettivazione è di natura morale, e involge il giudizio speculativo e pratico dell'eccellenza e della perfezione infinità di quel subietto e di quell' oggetto, e questo involge un' infinita moralità o amore sussistente tra quel subietto e quell' oggetto, l' uno e l' altro sussistenti, come spiegheremo in appresso; perciò non può l'uomo inoggettivarsi in essi, se non si trasporta altresì in quell'amore infinito nel quale essi eternamente si compiacciono. Di che avviene, che questa inoggettivazione soprannaturale dell'uomo è trina, come è trino l'ente in cui si termina.

897. Si offre da sè la questione: « Come è ciò possibile? Si è pur detto di sopra, che l' inoggettivazione soggettiva suppone identità di specie tra i due soggetti intelligenti: onde, se convenissero solo nel genere, sarebbe impossibile concepire una inoggettivazione; poichè colui che s' inoggettiva deve esperimentare e percepire in sè de'sentimenti specificamente uguali a quelli del soggetto in cui si trasporta. Ond' anco fu aggiunto, essere impossibile l' inoggettivazione in intelligenze separate, d' altra specie dall' umana, e molto più in Dio conosciuto naturalmente solo per analogia. Or, se il filosofo non può concepire in un modo positivo quella inoggettivazione in Dio, che s'ha nella dottrina del cristianesimo, deve almeno poter dimostrare che ella non involga assurdo; e solo a questo titolo egli ha diritto di ragionarne ».

La risposta ad una tale difficoltà deve cercarsi primieramente nella somma differenza che passa tra l'*essere*, e i *subietti reali finiti*. Nel solo *essere* si dà l'inoggettivazione obiettiva: non perchè l'essere sia simile di natura al soggetto che in lui s' inoggettiva; ma perchè egli informa il suo intelletto, ed è per sè obietto, per sè luce. Il subietto intelligente finito non è per sè obietto, non è noto immediatamente; e niuno si può inoggettivare in subietto che non gli sia noto. Conviene dunque rendere prima noto il subietto finito, acciocchè sia possibile inoggettivarsi in esso. Or, come si può rendere noto un subietto finito, che non è noto per se stesso? Coll' oggettivarlo, cioè col considerarlo quale oggetto. Ma non si può oggettivare quello che non si ha. Or come ha l'uomo il subietto ch'egli possa oggettivare? Col sen-

timento, perchè il subietto è per essenza sentimento. E come ha l'uomo il subietto essenziale sentimento? Coll' essere egli stesso questo subietto, questo sentimento. Altro sentimento subietto non può l'uomo avere od essere, che un solo. Uopo è quindi ch'egli usi del suo proprio sentimento come d'esempio, a formarsi, oggettivandolo e separandolo, un *concetto tipico* del sentimento. Questo concetto tipico è positivo e pieno, perchè è il sentito oggettivato e separato. Ora, a questo concetto positivo non corrispondono altri subietti, fuor quelli che sono della specie piena, perchè il genere non mostra più in sè il sentimento reale. È dunque impossibile, che l'uomo s' inoggettivi in altri subietti intellettivi, se non in quelli che appartengono alla specie umana.

Ma tutto questo ragionamento non si può applicare all'essere, il quale si conosce con una visione immediata. Se quest' essere oggetto mostra in sè la sussistenza, questa sussistenza ossia questo subietto è anch'egli oggetto dell'intelletto, è per sè conosciuto. Non ripugna quindi, che in esso l'uomo si possa inoggettivare.

Per quello poi che riguarda l'amore che esce dall'essere subietto e si porta nell'essere obietto, esso non solo può essere veduto dall'uomo nell'obietto sussistente che contiene il subietto amante, ma può anche essere comunicato all'uomo, in un modo soprannaturale, sotto la stessa forma d'amore, e in questa maniera fargli esperimentare qualche cosa di quel subietto divino che è nella forma morale, ossia che è amore sussistente. Poichè, trattandosi qui sempre d'una inoggettivazione morale, l'uomo, in questo stato e atto superiore alla sua natura, non solo vede, ma riconosce ed ama. Ora, questo amore soprannaturale è una derivazione e partecipazione del divino amore, dal quale, come da prima causa, procede ogni amore soprannaturale di Dio. Esperimentando dunque qualche cosa in sè dell'amore eterno, per comunicazione graziosa, intende sperimentalmente, cioè per via d'un sentimento subiettivo e intellettivo e morale insieme, questo divino subietto; il che sembra esprimere S. Paolo quando dice: « Chi aderisce a Dio è un solo spirito con lui » (1).

898. Se noi ora consideriamo gli effetti dell'inoggettivazione in Dio, troviamo che essa rende l'uomo deiforme.

(1) I. Cor. VI, 17.

L'uomo nell'essere virtuale s'inoggettiva per natura, quand' egli si colloca nell' essere impersonale, e di qui giudica ed opera. Quando poi quest'essere impersonale gli si fa sentire una sussistenza, egli incomincia a vederlo come persona contenuta nell'obietto, e in essa, in quanto la conosce, può inoggettivarsi, accrescendo la propria personalità con questa inoggettivazione obiettivo-subiettiva. Ma poichè questo stesso non può fare, se non ad un tempo stesso amando; e d'altra parte non si può intendere a pieno il subietto divino, senza concepirlo anche dentro l' oggetto nell'atto dell'amore; perciò, inoggettivandosi in quest'atto, l'uomo prende anco quest'ultima forma. Ma mentre nelle due prime egli si trasporta come in un altro, trasportato in quest' ultima, si trova ancora in se stesso; poichè questa terza forma lo penetra, e vive, quasi subiettivandosi, in esso lui, senza distinzione sensibile di subietto, eccetto che la riflessione ben vede che questo effetto emana dal subietto divino, e ad esso lo riferisce, e in esso continuamente lo rifonde.

899. La cristiana sapienza aggiunge, che il Verbo di Dio, l'Oggetto, persona sussistente, assunse l'umanità, e come uomo si chiamò GESU' Cristo: che gli uomini vengono a Cristo congiunti con dei vincoli sacramentali potentissimi e misteriosissimi, quali membra che stanno congiunte al capo: che quindi e possono e devono a queste congiunzioni intime, effetto dei Sacramenti, aggiungere altresì quella di una volontaria inoggettivazione in Cristo. E inoggettivandosi in Cristo come uomo, della stessa loro specie, si trovano con ciò stesso raggiunti al Verbo, essendo Cristo, quale uomo santissimo, indivisibilmente e personalmente congiunto a Dio, qual seconda persona che rivela il Padre in sè, e spira col Padre il Santo Spirito.

Questa inoggettivazione morale in Gesù Cristo è la formola più breve della cristiana perfezione, e di qui viene l' espressione solenne; *in Cristo*. L'uomo Cristiano dee sentire, pensare, fare, patire, avere, essere ogni cosa, *in Cristo*. Qui ritorna ancora il precetto dell' Apostolo: *Hoc sentite in vobis, quod et in Christo Iesu* (1).

(1) *Philipp*. II, 5.

Articolo V.

Conclusione.

900. Raccogliamo da tutte queste cose: che nel *morale,* in quanto è nell'uomo, si ravvisano congiunte le tre forme dell'essere.

L'intuizione naturale oggettiva l'uomo, e questa prima oggettivazione è in pari tempo una inoggettivazione. Questo è ciò che rende l'uomo un ente morale, quando l' intendimento costituito dall'intuizione si considera in relazione coll' attività volontaria di cui l'uomo è fornito.

L'uomo che giudica ed opera in quanto è nell'essere, come una terza persona, e non in quanto è in se stesso, come persona prima: ecco l'uomo morale.

Ora, l'uomo intuente abbraccia tutto l'essere, e questo lo informa comunicandogli della propria dignità, quasi impresa di sigillo, che in lui s'imprime e in lui si ripete. Ogni qual volta dunque l' uomo fa un atto morale (e morale non sarebbe, s'ei non lo facesse inoggettivato nell'essere), con quest'atto, benchè operato verso un ente singolare e finito, s'ha riguardo a tutto intero l'essere e al suo ordine. Il giudizio morale intorno all'ente singolo consiste nell'apprezzarlo in ragione del quanto di realità, o d' essere che possiede. La misura dunque e la regola di un tale giudizio è la totalità dell'essere.

L'atto morale dunque abbraccia, almeno virtualmente, tutto l'essere in tutte le sue forme; perchè è sua essenziale condizione il giudicare ogni cosa in relazione alla totalità dell'essere.

901. Ma l'atto morale soprannaturale è molto più; poichè la misura e la regola di quest'atto non è l'essere virtuale che contiene solo virtualmente le tre forme, ma l'essere attuale che le contiene attualmente; e questo è sempre il fine ultimo di tal atto, come nella morale naturale il fine ultimo era la ricognizione dell' essere virtualmente conosciuto. Il termine dunque dell'atto morale soprannaturale è l'essere sussistente nelle tre forme, più o meno chiaramente rivelate e date all'apprensione dell' uomo.

Questo è, se si riguardi al *termine* dell'atto, che è la ragione dell'atto, e la regola e misura del giudizio morale. Che se si consideri il *principio* dell' atto, cioè il subietto che lo fa, l' atto

morale soprannaturale ha sempre forma d'amore, ma tale, che è una comunicazione e partecipazione dell'amore che Dio porta a se stesso. Poichè Dio solo conosce, per sè, sè stesso positivamente, e così egli solo può amare se stesso positivamente conosciuto. Ond'egli si ama in sè, e si ama in tutti quelli che lo amano in questo modo. Onde le sacre lettere costantemente dicono; che Iddio fa in noi le opere soprannaturali, come là dove scrive S. Paolo: « Noi non sappiamo che cosa domandare, come si con« viene, ma lo stesso spirito domanda per noi con gemiti ine« narrabili » (1). E tutto questo, lo fa nel nostro cuore; onde soggiunge: « Ma colui che perscruta i cuori, sa che cosa de« sideri lo spirito, poichè domanda secondo Dio, pe' Santi » (2). Quest'atto soprannaturale dunque, nè l'uomo il fa da sè solo, nè Iddio diviso da noi, ma il fa Iddio mescolandosi quasi con noi (senza che egli si confonda punto con noi, nè noi con lui), e diventando quasi con noi un solo subietto, o anzi noi con lui, che moralmente opera; e tale è questa unione ineffabile, che, nell'atto morale, Iddio tiene luogo quasi direbbesi di forma e noi di materia e di subietto; onde il *non ego sed gratia Dei mecum* di San Paolo (3). Se in noi dunque si manifesta un atto divino a cui è indivisibilmente unito e unificato il nostro, quest'atto abbraccia certamente come suo termine l'essere tutto in tutte tre le forme, perchè conviene coll'atto morale di Dio stesso.

CAPITOLO II.

Della congiunzione delle tre forme nel morale in Dio.

902. E l'atto morale di Dio è quell'atto di volontà amorosa, pel quale ama infinitamente se stesso. Ora, quest'atto è del subietto divino che ama infinitamente se stesso conosciutosi in se stesso come obietto. Ma nel subietto, veduto ed amato nell'obietto, è contenuto l'obietto, perchè il subietto non sarebbe

(1) *Rom.* VIII, 26.

(1) Ivi.

(3) « Per la grazia di Dio, sono ciò che sono, e la grazia di lui non fu vacua in me, ma più di tutti quelli ho lavorato: non io, ma la grazia di Dio meco ». I. Cor. XV, 10.

perfetto, se non contenesse l' obietto termine di lui intelligente. Onde il subietto, amando infinitamente sè stesso, deve amare se stesso anche come obietto da sè generato. E di più, il subietto non sarebbe compiuto ancora, se non fosse nell'atto dell'amore; perciò il subietto, amando se stesso nell'obietto, dee vedere ed amare nell'obietto se stesso intelligente ed amante, e però il suo oggetto e il suo atto amoroso nel suo termine, poichè altrimenti non amerebbe interamente se stesso. L'atto morale dunque di Dio abbraccia necessariamente le tre forme in cui l'essere è. E il termine di quest'atto, che è l'*amato*, anch'egli necessariamente abbraccia le tre forme: poichè l'*amato* è il subietto generante se stesso obietto ed amantesi.

Come poi, oltre il pensiero del subietto divino che genera se stesso obietto, c' è il pensiero libero, che nell' obietto assoluto pensa e crea il finito; così questo finito, veduto nell'obietto come parte di lui, è anche parte dell'obietto amato, essendo l'obietto assoluto essenzialmente amato. E però l' atto morale di Dio abbraccia tutte le cose, non solamente l'infinito essere, ma ad un tempo l'universa creatura.

SEZIONE IV

Delle relazioni e della loro fontale origine.

CAPITOLO I.

Definizione universale della relazione.

903. Quando la mente, confrontate due entità insieme, vede una entità, che non si potea vedere in una sola di esse, lasciata l'altra intieramente da parte; allora quest'entità dicesi relazione.

Questa definizione è universale; abbraccia tutti i generi di relazioni.

Dalla medesima si scorge, che nel concetto di relazione non si acchiude punto la condizione, che la relazione tra due entità sia un'altra entità media tra esse e diversa dall'una e dall'altra, ma solamente « un'entità che non si può pensare, senza pensar le due entità tra cui passa la relazione, simultaneamente poste a confronto l'una dall'altra », benchè la detta relazione sia l'una di esse, o sia un costitutivo della sua essenza. Infatti, dappertutto dove ci ha sintesismo (Psicol. 1337-1339, 1431-1434 -34-43), l'una delle due entità ha una relazione così essenziale all'altra, che, senza essa, non esisterebbe e non sarebbe concepibile l'una o l'altra, ossia nè l'una nè l'altra di esse, benchè, concepite insieme, l'una non sia l'altra. Non potendosi dunque pensar separate del tutto, consegue ch'esse hanno il concetto di relazione, secondo la definizione generale da noi data.

Questo sintesismo non si avvera solamente tra concetti astratti, come quelli di padre e di figlio, di causa e d'effetto, di relativo e di assoluto ecc., ma esiste anche tra cose reali e sussistenti. A ragion d'esempio, il *senziente* è indivisibile dal *sentito*, e, viceversa, questo è indivisibile da quello; onde non si può pensare un *principio senziente* reale, senza pensare ad un tempo il *sentito fondamentale* che lo costituisce e informa come principio senziente. Del pari, non si può pensare un *intelligente* senza un *inteso*. Ancora, la persona si definisce: « Un individuo sostan-

ziale, in quanto contiene un principio attivo, supremo e incomunicabile » (*Antropol.* 832 segg). La persona dunque è una *relazione sussistente*.

Ci hanno dunque delle relazioni sussistenti, ogni qual volta:

1.° L'una almeno delle due entità, che si confrontano dalla mente, sussiste;

2.° E l'una non si può concepire sussistente, se insieme con esso lei non si pensa l'altra entità a cui la mente la pone a fronte.

Ora, ogni qual volta la mente non può pensare che un'entità sussista in se stessa, senza che ella ricorra ad un'altra, e la pensi per via di confronto a questa; allora l'entità sussistente deve avere una *connessione essenziale* con quell'altra, e per questa connessione deve essere quello che è, o come tale deve sussistere. Queste *relazioni* dunque non sono astratti, ma sono vere connessioni costitutive di ciò che sussiste nella sua essenza propria e nella sua sussistenza.

CAPITOLO II.

La forma oggettiva dell'essere come contenente massimo è il principio e il fonte di tutte le relazioni.

904. La parola relazione significa « quell'entità che la mente vede mediante il confronto di due altre entità, e che non potrebbe vedere in una sola di esse, lasciata l'altra interamente da parte ».

Secondo che dimostra l'Ideologia, non si dà confronto tra due entità, se non a condizione che la mente possa inchiudere l'una nell'altra; e questo la mente non può fare, se non ricorrendo all'essere come oggetto, nel quale tutte le entità inesistono e si commisurano (*Ideol.* 182-185). Dunque, per questo che tutte le cose sono contenute nell'essere, oggetto delle menti: per questo elle si confrontano; dal qual confronto la mente poi trae le loro relazioni. Il principio dunque e il fonte di tutte le relazioni è l'inesistenza che tutte le cose hanno nell'essere oggettivo, ossia: « la forma oggettiva dell'essere come contenente massimo è il principio e il fonte delle relazioni ».

E veramente, si suppongano date alla mente diverse entità, e si supponga insieme, che la mente non avesse nessun conte-

nente, nel quale vederle. Queste entità, non contenute l'una nell'altra, nè entrambe in una terza, rimarrebbero perfettamente isolate. E quest'isolamento recherebbe la conseguenza, che quella mente che vedesse l' una di loro, non potrebbe in pari tempo veder l' altra. Poichè, se le vedesse tutte insieme, con questo solo, ella stessa la mente ne sarebbe il comune contenente, e così avremmo il contenente comune, contro l'ipotesi. Ma non convien fermarsi qui, quasi che la mente potesse da sè sola, subiettivamente considerata, essere il contenente di più concetti. Conviene spingere più avanti l'investigazione, e domandare: a qual condizione la mente può essere il comune contenente di più entità, vedendole nello stesso tempo? L' atto della mente che vede direttamente una data entità, si porta in essa, e ivi termina; e, in questo suo termine, conosce, e, in quanto è in questo termine, non conosce altro che esso termine di sua visione (*Ideol.* 515-525). Se dunque la mente si portasse coi suoi atti in più entità perfettamente isolate, ella con ciascuno di questi atti esisterebbe in ciascuno dei suoi termini, e non potrebbe uscire da niuno di essi; solo in ciascuno di essi ella conoscerebbe; ed essendo l'entità conosciuta perfettamente isolata e divisa dall' altra, anche ogni atto conoscitivo sarebbe perfettamente diviso e isolato dall'altro. Ora, questo farebbe sì che non ci sarebbe più una mente sola conoscente tutte quelle entità, ma ci sarebbero tante menti, quanti sono quelli atti conoscitivi. Non essendoci una mente sola, non ci sarebbe quindi una mente che servisse a comune contenente di quelle diverse entità. Acciocchè dunque una mente possa essere contenente di diverse entità cognite, è necessario ci sia un oggetto unico che tutte le contenga. Dato che ci sia questo oggetto unico, unica può essere la mente; perchè la mente allora, con quell'atto con cui vede questo oggetto unico, può vedere altresì tutto quello che in quest'oggetto unico si contiene, eziandio che il contenuto sia moltiplice; poichè questo moltiplice riceve unità dal contenente abbracciato tutto dall'atto della mente. La proprietà dunque della mente d'essere *contenente* le sue diverse cognizioni, procede dalla proprietà del suo oggetto essenziale, che è l'essere oggettivo, il quale è *contenente massimo*: veduto questo dalla mente, anche la mente partecipa da lui la stessa proprietà di

essere contenente, poichè ha un atto che termina nel contenente, e però diventa così contenente anch'essa, come *ectipon* del suo archetipo (887).

905. E non conviene qui farsi illusione. Illusione si farebbe colui, che credesse poter rovesciare l'esposta dimostrazione, ragionando in questo modo:

« Ancorchè la mente co' suoi atti diretti vedesse più entità isolate al tutto, ella potrebbe nondimeno essere contenente delle stesse per mezzo della riflessione. Infatti, riflettendo sopra se stessa, potrebbe conoscere che tutti quei diversi atti diretti, ciascuno dei quali termina in una entità isolata, sono tutti atti di lei sola. Acquisterebbe dunque così la coscienza d'essere ella medesima quell'una che ha tutte quelle conoscenze, e così sarebbe contenente delle medesime ».

Questa obiezione fondasi sopra un falso supposto, cioè sul supposto: che la mente, priva di un oggetto il quale sia contenente le diverse entità da lei vedute, possa riflettere sopra se stessa, e conoscere che ella per la sua unità subiettiva le conosce. Infatti, questo è impossibile. Poichè, che cosa importa ed esige questa riflessione che alla mente si vuol far fare, e la coscienza che ne deriva? Importa primieramente, che la mente conosca se stessa, il che è quanto dire, che s'oggettivi. La mente dunque, acciocchè rifletta sopra se stessa, deve rendersi oggetto. Importa in secondo luogo, che ella si conosca come conoscente e così contenente tutte quelle entità. Dopo dunque esser ella divenuta oggetto a se stessa, in quest'oggetto, come in contenente, si pretende ch'ella debba vedere senz'altro tutte quelle entità. Ma primieramente, se ciò fosse, si darebbe alla mente un oggetto contenente, e con ciò s'andrebbe contro l'ipotesi, che la mente fosse contenente per sè senza avere un oggetto contenente. Pure, se qui finisse tutto, si potrebbe replicare: «Concedesi che la mente debba avere un oggetto contenente, per acquistare ella stessa da lui la qualità di contenente; ma si nega che questo oggetto contenente deva di necessità esser l'essere, bastando che sia la mente divenuta oggetto a se stessa ». Proseguiamo dunque il discorso. Ritenuta ferma la supposizione, che la mente non veda altro che entità pienamente isolate l'una dall'altra, e da niun altro oggetto contenute, e che quindi rifletta sopra se stessa, che cosa le darà questa rifles-

sione? Non le potrà dar altro, che quello che ella ha in se stessa; perchè la riflessione non aggiunge nulla, ma solo vede, tale qual è, l'oggetto su cui riflette (*Logic.* 1064, 1065). Ora, quando le entità vedute sieno pienamente isolate, anche i singoli atti ultimati di visione son pienamente isolati; poichè l'atto ultimato, ossia l'ultimata visione, è tutto nell'oggetto veduto, e non fuor di esso; fuor dell'oggetto non ci ha nessuna cognizione; sono perciò come altrettante menti separate. Se dunque si dà una mente che rifletta su quelli atti, la sua riflessione avrà per oggetto altrettanti atti separati, ciascuno dei quali esiste nel suo oggetto, separato dall'altro. Questa riflessione dunque non troverebbe mai un atto comune che li unisca tutti, perchè questo non esiste: siffatta mente non troverebbe mai per via di riflessione la propria unità che non esiste, perchè la mente stessa sarebbe divisa nei varî oggetti. Di più, quest'atto di riflessione rimarrebbe anch'egli un atto isolato da tutti gli altri, perchè non avrebbe nessun oggetto comune contenente; ond'egli stesso costituirebbe una nuova mente. In questa ipotesi dunque, sarebbe possibile bensì l'immaginare un'altra mente che pensasse a tutti quegli atti isolati (ed ella, di nuovo, non potrebbe far questo, senza che avesse un oggetto che tutti li contenesse); ma questa mente non potrebbe mai reputare che quegli atti ch'ella vede fossero atti suoi propri, o atti di una stessa mente: li vedrebbe come atti da sè, come altrettante menti da sè. In fatti, che viensi a dire, quando si dice: « una mente conosce, ch'ella è il subietto di molti atti conoscitivi? » Viensi a dire, ch'ella è divenuta obietto a se stessa: ma non ella sola, e senz'atti: bensì ella con tutti i suoi atti, e di conseguente con tutti gli oggetti di questi atti, poichè atti distinti, senza oggetti distinti, non si possono concepire. Affinchè dunque la mente conosca ch'ella è il subietto de' vari suoi atti, è necessario che davanti le stia un oggetto che contenga lei, e i suoi atti, e tutti gli oggetti di questi. Se la mente non intuisce questo contenente dei diversi suoi oggetti speciali, ella stessa non può esserne contenente; della natura di contenente partecipa solo allorquando intuisce un oggetto che sia contenente, poichè quest'oggetto contenente informa la mente a similitudine di se stesso, come dicevamo.

Se pertanto più entità fossero intuite, senza essere intuite

in un oggetto che tutte le contiene; esse resterebbero isolate e moltiplici, e niente le unirebbe: la mente stessa non sarebbe più una, nè potrebbe essere consapevole delle proprie intuizioni; rimarrebbero soltanto molte menti, ciascuna con un solo atto e con un solo oggetto, e ancor priva di consapevolezza. Di conseguente, non ci sarebbe più alcuna mente che potesse confrontare più entità insieme, e trovarne le relazioni: il che appunto volevamo dimostrare.

906. Questa dimostrazione, data da noi senza esser ricorsi all'idea dell'essere come lume della ragione, conferma la teoria ideologica. Partendo all'incontro da questa, s'ha la prova dell'addotta dimostrazione. Poichè, sapendosi, per mezzo dell'Ideologia, che l'essere ideale è il lume della ragione, e che è per sè contenente massimo; risulta, che la mente non solo non può scorgere le relazioni tra le entità, ma nè pure può pensare una sola di esse, senza che la pensi in un contenente massimo; perchè, come abbiamo mostrato anche nel libro precedente, « è necessario tutto l'essere per pensare la più piccola entità », e se la mente non avesse presente tutto l'essere, ogni pensiero, per minimo che ne fosse l'oggetto, sarebbe impossibile.

La mente pensa, perchè intuisce l'oggetto (l'oggetto semplicemente e assolutamente, da cui viene a tutte l'altre cose la forma d'oggetto, e questo è l'essere puro); pensa, perchè mediante l'intuizione è ella stessa nell'oggetto contenente massimo. Essendo ella stessa, per l'atto essenziale a lei dell'intelligenza, in un contenente massimo, ella può recare il suo pensiero dall'una all'altra entità, senza mai uscir dal suo e loro contenente, può confrontarne e intenderne le relazioni. Si possono convenevolmente rassomigliare le menti ad altrettante navicelle nel mare: elle possono muoversi e trascorrere da un punto all'altro anche lontanissimo, perchè il mare immenso porge loro tutte le vie che esse vogliono percorrere, i varî punti a cui vogliono pervenire: senza lo spazio del mare, il navigare sarebbe loro impossibile. Così, le menti sono di continuo nell'infinito mare dell'essere, ed è per questo, che si muovono, e si dirigono dove vogliono: l'essere fa loro la strada per tutto, e in esso raggiungono quelle entità che a loro piacciono e che sono nell'essere stesso, e così vedono e misurano le distanze dall'una

all' altra, che è quanto dire, ne scoprono le relazioni. Senza l'essere, non ci sarebbe il movimento intellettuale: anzi non ci sarebbe lo stesso intelletto. Il che non suole essere comunemente considerato. Chè quando gli uomini mettono tra loro a confronto due entità, non badan che a queste sole, e credono che altro, fuor queste, non sia nel loro pensiero. Non riflettono, che se quelle entità fossero sole, non si potrebbero giammai paragonare: che è d'uopo una terza cosa che le leghi, una certa via di comunicazione tra loro. Il pensiero deve avere un fondo comune, su cui quelle entità, quasi emergendo, si distinguano, e in una parola, come dicevamo, un contenente unico, in cui entrambe sieno dalla mente abbracciate.

907. Dopo ciò sorgerà un'obbiezione, che tenderà a mettere in dubbio la stessa definizione, che noi abbiamo data della relazione. Si dirà: « Voi avete detto che la relazione è quella entità, che non può essere veduta dalla mente, se non mediante il confronto di due entità. Ma questo farebbe supporre che la relazione non potesse esistere, se non conosciuta da una mente. Ora, se la mente la conosce col detto confronto, la relazione dunque esiste prima che sia conosciuta, e perciò potrà essere definita, senza che nella definizione s'introduca la mente che la conosce e la cognizione di essa. D'altra parte, voi stesso avete distinte le relazioni in due classi: in quelle cioè che non sussistono in sè ed hanno solamente un'esistenza mentale, e in quelle che sono relazioni sussistenti. Queste ultime, avendo una sussistenza propria, non hanno bisogno d'essere in una mente, e sono indipendentemente da questa. Se dunque ci hanno per lo meno alcune relazioni, che esistano ancorchè non sieno conosciute, non è più vero, che « la forma oggettiva dell'essere come contenente massimo sia il principio ed il fonte di tutte le relazioni »; ella sarà solo il principio della cognizione che una mente può prender di esse. »

L'obbiezione è certamente speciosa, ma non solida, e però merita che vi si risponda.

Primamente, la dottrina dell'essere dianoetico, che abbiamo esposta di sopra, previene e discioglie l'obbiezione. Poichè, essendo essenziale all'essere, che sia conosciuto, non deve più recar maraviglia, che anche delle relazioni una condi-

zione sia questa, d'essere conosciute. Sia pure che alcune relazioni sussistano in sè: rimane tuttavia a vedere, se potrebbero sussistere in sè, quando non fossero conosciute; ossia: se il sussistere in sè e l'essere conosciute vadano del pari, sieno due reciproche condizioni l'uno dell'altro. Vero è, che si possono considerare col pensiero anoeticamente; ma questa considerazione è posteriore, e mostra la sussistenza astratta e non quale è in sè con tutte le sue condizioni, una delle quali è l'essere conosciuta. Se dunque si pensano alcune relazioni, per esempio, quelle di attività e di passività, senza pensare ad un tempo che sieno conosciute, non ne viene già che esse, per ciò, sussistano o possano sussistere senza che sieno conosciute; questo prova soltanto, che la forma della sussistenza è una forma diversa da quella dell'intelligibilità od oggettività, benchè l'una esiga l'altra di necessità pel loro sintesismo. Dal che procede: che il pensarsi da noi quelle relazioni come sussistenti senza pensare insieme che sieno conosciute, non prova già che « come sussistenti non devono essere conosciute »: ma è a dirsi che il pensiero fu quello che ha loro levato d'attorno una proprietà essenziale che a loro apparteneva, cioè l'essere conosciute. Di che si trae una singolare conclusione, cioè: che « il far entrare nella definizione delle relazioni la loro conoscibilità tant'è lungi dall'introdur col pensiero un elemento straniero alla loro essenza, che anzi il non introdurcela è un rimuovere dalla loro essenza uno de' suoi elementi ». Il considerarle astrazion fatta dal pensiero di esse, è dunque un contraffarle, un diminuire il loro proprio essere, come suol fare sempre l'astrazione: quando, per l'opposto, a prima giunta sembrerebbe, che fosse anzi un contraffarle l'involgerle nel pensiero.

908. E per rendere questa risposta più chiara, profittiamo d'altre dottrine già a noi conosciute.

L'essere, fino a tanto che resta perfettamente uno, non ha relazione alcuna: ogni relazione suppone almeno due. Ora, la prima dualità che apparisca nell'essere è quella delle due forme, la subiettiva e l'obiettiva. Ma questa prima relazione suppone già la mente; perchè non si può concepire l'essere identico subietto ed obietto, senza che il subietto sia appunto la mente che rende obietto se stesso. Nè la relazione c'è ancora fino a che

non ci sia il subietto. La relazione dunque assolutamente prima è l'inesistenza del subietto coll'obietto: insieme coll'obietto comparisce la prima volta la relazione. Si avvera dunque, che « la forma obiettiva dell'essere come contenente sia il principio della relazione. » Volendosi definire questa prima relazione, come si potrebbe altramente, se non dicendola: « quell'entità che il subietto intelligente intende tra se stesso nell'oggetto, e sè stesso oggetto? ». La relazione è posta e conosciuta ad un tempo dalla mente subietto coll'atto del porre se stessa come oggetto; e questa è relazione sussistente; poichè qui conoscere è fare, esser conosciuto è sussistere. Se dunque l'intelligenza è necessaria nella definizione della *prima relazione*, è necessaria anche in una definizione comune a tutte le relazioni, e non equivoca; poichè la definizione comune dee valere per ciascuna; oltre a che, tutte l'altre relazioni ritraggono dalla prima e perfettissima.

909. Ma discendiamo agli enti finiti e sussistenti.

Questi, anoeticamente considerati, si riducono alle tre classi: 1° di subietti insensati; 2° di subietti sensitivi; 3° di subietti intellettivi. Le relazioni tra questi ultimi, o entro questi ultimi, è chiaro, non sono fuori dell'intelligenza, ma dentro ad essa. Il dubbio dunque può cadere solo sulle relazioni riguardanti le due prime specie di subietti. Si potrà dire: « Vedete due corpi che agiscono colle loro forze l'uno sull'altro, o sopra un ente sensitivo; vedete un ente sensitivo che agisce sopra la materia, o sopra un altro ente sensitivo; qui ci hanno relazioni di forze, di azioni, di passioni, ecc., le quali sussistono, ancora che niuna mente le pensasse. Vedete che un ente colla sua azione inesiste nell'altro, senza bisogno d'alcun oggetto: voi stesso ammettete, che l'essere subiettivo sia contenente massimo altrettanto quanto l'obiettivo. Se dunque è anch'esso contenente, avrà anch'esso le sue relazioni. Ed è a notarsi che il subietto supremo coll'atto creativo dee di necessità contenere tutti i subietti reali inferiori, ancorchè questi sieno insensati, o non più che sensitivi. »

Quante illusioni in tutto questo, quanti paralogismi! Non abbiamo noi veduto, che gli inanimati e gli animati di solo anima sensitiva non hanno per sè soli la natura di subietto, ma che la ricevono dalla mente umana e divina? E che, se non fossero subietti, sarebbero assurdi e non potrebbero sussistere, come ap-

punto un secondo non può sussistere senza un primo? Il considerarli dunque sussistenti da sè, e separati al tutto da una mente, è maniera imperfetta di considerarli, e tale che involge un assurdo. Quando voi dite: «hanno delle relazioni tra loro,» voi supponete che essi sieno, o che in essi ci sia un subietto a cui queste relazioni si riferiscano. Ma questo subietto c'è, solo perchè c'è la mente che, conoscendoli, li fa essere. C'è il subietto infinito che li contiene, voi dite. È verissimo; ma questo subietto infinito li crea e li contiene, come oggetti, perchè egli è mente che ha l'oggetto, e in questo mira, e liberamente astraendo crea. In un modo analogo, l'uomo li pensa come enti subiettivi, perchè la mente umana ha davanti l'oggetto, in cui li vede come tali. La mente umana non potrebbe vederli come tali, se tali non fossero; ma essi non potrebbero essere tali, cioè subietti, se non fossero veduti come oggetti dallo sguardo creatore di Dio. Dipendono dunque essi, con tutte le loro azioni e passioni, dalla mente: e le loro azioni e passioni appunto ricevono la denominazione di *relazioni* da questo, che dalla mente sono vedute. Che se si pensano astrazion fatta dalla loro conoscibilità, questo è possibile, come dicevamo, perchè la forma della sussistenza è diversa dalla forma dell'oggettività, e non perchè quella sia così indipendente da questa, che ci possa essere senza questa. La ragione umana dunque astrae da questa: ma una riflessione sopravveniente riconosce, che non è una vera separazione, bensì una semplice astrazione ipotetica. A che si può riferire un'*azione*, se non esiste ciò a cui si riferisca? A che si può riferire una *passione*, se non esiste ciò che patisce? Ma ciò che nulla intende, non esiste a sè; esiste solo relativamente a ciò che intende. Ciò che agisce dunque e ciò che soffre è qualche cosa, perchè è assolutamente inteso dalla mente divina: perchè è inteso, e in quanto è inteso, esiste, soffre, agisce. Nulla di questo l'uomo conoscerebbe, se azioni non fossero fatte in lui medesimo: queste egli conosce nell'oggetto, a queste azioni egli aggiunge dei subietti che trova pure nell'oggetto: a questi subietti attribuisce le dette azioni e passioni. Sono subietti veri? A propriamente parlare, sono *subietti vicarî*. Non conoscendo positivamente il vero *subietto*, egli pone in suo luogo il subietto astratto, e lo determina col riferire a lui le passioni e le azioni. In questa

maniera, quelle azioni e passioni acquistano natura di *relazioni*, formandosi dalla mente i subietti a cui si riferiscono.

910. Conchiudiamo adunque: che le relazioni involgono la necessità di una mente che le conosca; e che tra le *relazioni sussistenti*, e le *relazioni mentali* ci sono queste sole differenze: 1° che le prime hanno per loro causa la mente pratica, le altre la *mente speculativa*; 2° che le relazioni sussistenti passano tra due entità, l'una delle quali inesiste nell'altra, le puramente mentali passano o almen possono passare tra due entità inesistenti in una terza (oggetto ideale). Nella definizione dunque di tutte le relazioni è necessario che si comprenda la loro intelligibilità, perchè tutte dipendono dall'oggetto e nell'oggetto si comprendono.

CAPITOLO III.

Che cosa significhi assoluto, relativo, *che cosa* modo assoluto, modo relativo.

Art. I.

Definizioni di assoluto e di relativo.

911. Da questo principio ricevono maggior lume le nozioni d'assoluto e di relativo, e di modo assoluto e di modo relativo. Noi vogliamo darne delle definizioni universali, prima di proceder oltre.

Assoluto è ciò che è in se stesso uno, semplice, senza alcuna moltiplicità.

Relativo è ciò che una cosa è ad un'altra; il che involge una dualità, involge, in universale parlando, qualche pluralità.

Una cosa non può essere ad un' altra, senza che prima ce ne sia una la quale sia in se stessa; e però ciò che è relativo suppone davanti a sè qualche cosa, che sia assoluto; di che il *principio dell'assoluto* (Logic. 362).

Ciò che è in se stesso uno e semplice, e però non si riferisce ad un altro quando si pensa, è l'essere; e indi l'assoluto non può essere altro che l' essere stesso. Ma se, dopo considerato l'essere, quale è in se stesso nel concetto di essere, si riferisce ad un altro, hassi il relativo. Il relativo in tal caso non può essere altro che un *modo* dell'essere, e non l'essere puro e solo, quale è dato nel suo semplice concetto.

Articolo II.

Definizione di modo: modo assoluto, modo relativo.

912. Di qui si ritrae il significato della parola *modo*.

Il modo è sempre un *relativo* applicato all'assoluto, o a qualche cosa che si prende per assoluto. Essendoci il relativo ogni qual volta ci abbia moltiplicità, secondo la definizione data di sopra, e il relativo essendo ciò che costituisce il *modo* dell'assoluto; per vedere che cosa sia *modo*, basterà che vediamo qual sorta di moltiplicità, e però di relazioni, possa cadere nell'essere. Ora, ogni moltiplicità che può trovarsi nell'essere nasce dalle sue *determinazioni* (*Ideol.* 435). « Il *modo* dunque di essere altro non è, che le determinazioni dell'essere. »

Ma poichè il *modo* ha natura di predicato, che suppone un subietto, egli riceve un valore diverso, secondo il subietto di cui si predica. Se si predica dell'*essere*, ogni sua determinazione si prende per un *modo di essere*, perchè sotto la parola *essere* s'intende anche un atto di essere qualunque. Laddove, se si predica dell'ente, il *modo dell'ente* non è una sua determinazione singolarmente presa, ma quel complesso di determinazioni che non lasciano in lui niente di determinato, ond'egli può esistere in sè. Una determinazione singolare è un elemento di questo modo, non è il *modo dell'ente* totale.

Oltre a ciò, è da considerare, che, sebbene ogni *modo* dell'essere risulti sempre da un relativo, non ogni relativo però è un modo dell'essere. Essendo molte le determinazioni dell'essere, esse danno luogo a due specie di relazioni e di relativi. Poichè, o si considera l'essere in relazione con esse, e questo è un *relativo* che costituisce il *modo* dell'essere: o si considerano le determinazioni in relazione tra loro, e ciascuna è un *relativo* che non costituisce il modo dell'essere, ma nell'ordine logico è conseguente a questo modo; e tale *relativo* non è solo di concetto, ma è un'entità vera in sè stessa, poichè è la stessa determinazione.

Ora, se una determinazione dell'essere è un relativo che rispetto alle altre determinazioni è qualche cosa in se stessa, perchè è effettivamente diversa dalle altre, essa può quindi considerarsi in un *modo assoluto*. Per *modo assoluto* s'intende un modo contrario

al *modo relativo*. Come il modo relativo consiste nelle determinazioni dell'essere, e si dice che l'essere è in modo relativo quando si riferisce colla mente alle sue determinazioni; così il *modo assoluto* consiste in quell'essere che ciascuna delle determinazioni stesse ha rispetto all'altra, dalla quale effettivamente si distingue. E si dice che ciascuna di queste determinazioni, che è un relativo rispetto all'essere, rispetto all'altra è un'entità; il che è quanto dire che si riferisce all'essere, in cui ella è, singolarmente presa e con distinzione dall'altre.

Così, l'assoluto, l'essere, si concepisce essente in *modo relativo*; e il relativo, la determinazione dell'essere, si concepisce essente in *modo assoluto*. Per l'unione intima dunque che l'essere ha colle sue determinazioni, avviene che queste nel suo complesso si concepiscano come il *modo relativo* dell'essere, e l'essere come il *modo assoluto* di ciascuna determinazione singolarmente presa.

Articolo III.

Relazione e relativo; relativo interno e relativo esterno.

913. Relazione è dunque l'abitudine d'un'entità ad un'altra: ma quando si considera l'entità stessa avente la relazione, in quanto l'ha, si chiama un relativo.

Ora, il relativo (e di conseguente la relazione) può essere: o interno, nell'ente stesso: o esterno, in quanto un ente o l'entità d'un ente si pensa in relazione con un altro ente o coll'entità d'un altro ente.

Le classi supreme de' *relativi interni* sono: il subietto, l'obietto, e l'amato; si considerino questi come *persone sussistenti*, quali sono in Dio, o come *forme dell'essere*, quali appariscono nell'essere ideale, o come *categorie*, cioè come fondamento alle classi supreme di tutti i relativi.

I relativi interni nascono dalla moltiplicità interna dell'ente; i relativi esterni dalla moltiplicità esterna, cioè dalla moltiplicità degli enti finiti.

Articolo IV.

Del modo assoluto di essere, e del modo assoluto di pensare; e come il modo assoluto di pensare sia anteriore al relativo.

914. Abbiamo veduto, che al solo essere appartiene il predicato di assoluto, perchè il solo essere è in sè uno e semplice. Ma l'essere è pensato da noi in due maniere: come *essere ideale*, e come *essere sussistente*. Come *essere ideale* è ciò che costituisce la *nozione di essere*: come *essere sussistente* è l'essere stesso quale sussiste in sè. Di qui nasce la distinzione tra la *nozione assoluta*, e l'*assoluto* stesso, della quale si fa uso in filosofia (*Principii della scienza morale* C. III, a. 7). La mente conosce tutto ciò che conosce, coll'*essere ideale*, e però colla *nozione assoluta*. Di qui procede, che qualunque sia cosa da noi pensata, la pensiamo prima in un *modo assoluto*, perchè la pensiamo colla *nozione assoluta*, e solo posteriormente possiamo pensarla in *modo relativo* ad altro. Questo dimostra, che «il principio dell'assoluto» è non solo ontologico, ma anche ideologico e logico, è una legge dell'essere, ed è una legge del pensare, che si può esprimere così: « nulla si pensa di relativo, se non dopo averlo pensato prima in modo assoluto. »

Altro è dunque « il modo di essere », altro il « modo di pensare ». C'è un assoluto e un relativo di essere, e c'è un modo assoluto e un modo relativo pure di essere. Ma oltre questo, c'è un modo assoluto e un modo relativo di pensare; dal quale si trae un assoluto, in quant'è pensato assolutamente, e un relativo, in quant'è pensato relativamente. Pensare una cosa *assolutamente* significa pensare una cosa in modo assoluto, cioè pensarla come un'entità in sè, una e semplice, come essere; pensare una cosa *relativamente* significa pensare una cosa, riferendola ad un'altra, e quindi pensarla con una dualità, non più come essere, ma come modo di essere.

Ciò dunque che è relativo, o modo relativo di essere, può pensarsi in modo assoluto, mediante l'assoluta nozione di essere: con ciò gli si dà un *modo assoluto cogitativo*, non entitativo. A ragion d'esempio, il *principio* ed il *termine* sono relativi di essere, l'uno di essi non può stare senza l'altro. Pure questa dualità,

e lo stesso dicasi di ogni altra moltiplicità qualunque, si può pensare come uno, o, come dicevano gli Scolastici, *per modum unius*. E si può pensare così, in due modi: per sintesi, e per astrazione. Pensasi come uno per sintesi, quando si considerano il principio ed il termine connessi tra loro e formanti un ente solo, pongasi un animale: pensasi come uno per astrazione, quando si considera o il principio, astrazion fatta dal termine, o il termine, astrazion fatta dal principio. Allora si dice, che il principio o il termine o l'animale sono relativi, considerati con un modo di pensiero assoluto; il che è lo stesso che dire, pensati *assolutamente*, come essere.

Il pensare dunque in modo assoluto è il primo ed essenziale alla mente; poichè questa concepisce e pensa sempre immediatamente tutto ciò che pensa e che concepisce, come essere. E appunto perchè la prima cognizione, che è l'intuitiva, ha per oggetto l'essere, che è assoluto e dà il modo assoluto al pensare; perciò è poi anche possibile quell'astrazione per la quale si ripensano i termini delle relazioni, singolarmente, in modo assoluto: i quali non sarebbero pensabili in modo assoluto, se questo modo non fosse proprio della mente, e anzi essenziale ad essa.

Articolo V.

Come il pensiero entri a costituire tutte le relazioni e i relativi, sieno relativi di essere, sieno relativi di pensare.

915. Insorgerà qui nella mente alcuna difficoltà. Abbiamo detto, che il fonte di tutte le relazioni è la forma obiettiva dell'essere; ossia: che l'essere nella sua forma obiettiva è il primo relativo, principio di tutti gli altri. Ora, la forma obiettiva suppone il pensiero subiettivo, e però il pensiero deve intervenire in tutti i relativi. E qui all'opposto abbiamo distinti i relativi di essere, e i relativi di pensiero. Sembra dunque che il pensiero non entri a costituire se non questa seconda classe di relativi, da noi chiamati *relativi di pensiero*.

Oltrecciò, la distinzione tra i relativi interni nell'ente, e i relativi esterni tra più enti, suggerisce la stessa dubitazione. Poichè, s'intende che que'relativi che esigono più enti abbiano

bisogno di un *oggetto* mentale, nel quale si uniscano e si paragonino; ma quelli che sono nell'ente stesso pare non esigano quest'obietto mentale in cui si pensino, perchè sono nell'ente in se stesso, astrazion fatta dal pensiero.

Ma svanisce ogni difficoltà quando si rifletta, che c'è un pensiero che è o costituisce l'ente, e c'è un ente che è pensiero. Oltre questo pensiero poi che costituisce l'ente, c'è un altro pensiero che non costituisce l'ente. Il pensiero divino costituisce l'ente, perchè l'essere divino non è altro che intellezione compiuta: il pensiero umano non costituisce l'ente, perchè è pensiero incompiuto e finito. Ora, i relativi interni e que' che si dicono *relativi di essere* abbisognano del pensiero divino, e sono da questo costituiti; i *relativi di pensiero* nascono dal pensiero umano.

Quel relativo dunque, nel quale è insito l'assoluto, non è altro appunto, che le tre supreme forme personali dell'essere assoluto: ed esse hanno appunto origine da un atto del pensiero: non certamente dal pensiero umano, ma da quel pensiero che è lo stesso essere, e che è pensiero perfettissimo. E poichè questo pensiero, ossia questa intellezione, è l'essere stesso, perciò l'assoluto e identico essere rimane nei termini relativi di lui, che è intellezione perfettissima e pratica; e quindi i relativi prodotti si dicono *modi relativi dell'essere assoluto*, e sono ancor modi costituiti tali, perchè pensati.

E qui si osservi, come i *relativi* diventino un *modo*. *Relativo* semplicemente si dice quando si considera da sè; quando poi si considera come unito coll'essere assoluto per modo, che questo è nel relativo come nel suo natural compimento, allora il relativo riceve il concetto di *modo*, giacchè questo concetto di modo richiama e si riferisce a ciò di cui è modo. Onde il relativo stesso, quando si concepisce in modo assoluto, dicesi semplicemente il relativo; quando poi si concepisce in modo relativo a ciò di cui esso è relativo, dicesi *modo relativo*. Le due maniere dunque di relativo e di modo relativo nascono ancora dalla maniera assoluta o relativa di pensarle.

Poichè dunque i tre primi modi relativi sono modi e compimenti dell'assoluto; consegue che l'ordine del pensiero e l'ordine dell'essere s'identifichino; chè lo stesso essere assoluto non sa-

rebbe assoluto, se non sussistesse in que'modi necessari alla perfetta natura intellettiva. Indi l'origine della *dianoeticità* dell'essere, di cui abbiamo parlato, e di cui mostreremo altrove più diffusamente il principio.

Articolo VI.

La prima origine dell'assoluto e del relativo è in Dio.

916. Vedesi ancora, come nel primo essere si trovano le prime origini ontologiche di tutti questi concetti, cioè : 1° del concetto dell'*assoluto*; 2° del concetto del *relativo*; 3° del concetto del *modo relativo*, che è lo stesso relativo considerato nell'assoluto essere intellettivo, e non più considerato a parte, diviso colla mente dall'assoluto. Il *modo assoluto* poi non esiste, se non per astrazione. Poichè nell'assoluto non si può distinguere l'*assoluto* dal *modo assoluto*, essendo uno e semplice, e però essendo egli stesso anche il proprio modo, o piuttosto non avendo modo. Ma è la mente astraente, quella che, astraendo dall'assoluto l'*uno* semplicissimo, usa di questo oggetto astratto come d'una forma astratta di pensare, e veste di questa forma il relativo, o il modo relativo, od ogni moltiplicità ch'ella pensa; il che dicesi *modo assoluto*. Distinguesi dunque il modo assoluto dall'assoluto per questo, che la mente prende l'assoluto come una forma astratta di cui veste il *relativo*; perocchè il *modo* si riferisce, come dicevamo, a ciò di cui è modo. Non potendo dunque l'assoluto esser forma o modo di se stesso, acquista il concetto di modo o di forma, quando s'applica dalla mente al *relativo*.

Articolo VII.

Del modo relativo del pensare umano.

917. I *relativi* dunque nell'essere assoluto, ossia i *modi relativi dell'assoluto* (che è il medesimo) hanno la loro origine dal pensare divino ed essenziale, e non nell'umano. Ma ci ha un *modo relativo* che viene anche dal pensare umano; e però l'*assoluto*, come pure ciò che, quantunque sia relativo, si pensa *assolutamente* (chiameremo il primo, *assoluto di essere*, e il secondo, *assoluto di modo*),

può, dico, essere ancora pensato dalla mente umana in modo relativo.

Non è però da credere, che il pensare della mente umana sia arbitrario: egli ha le sue leggi fisse, e queste leggi derivano in gran parte dalla natura assoluta e perfetta del pensiero, quale è in Dio.

Dicesi dunque *modo relativo* d'una entità qualunque « il relativo predicato d'un assoluto di essere, o d'un assoluto di modo »; cioè: un'entità, che in sè stessa e da sola è assoluta, sia di essere o sia di modo, dicesi avere un modo relativo, quando si considera in qualche sua relazione con altre entità.

Or, la mente può predicare un relativo d'una entità qualunque in due modi:

1° Col vedere semplicemente la relazione, senza esercitare, sull'assoluto di essere o di modo, alcuna astrazione; *modo relativo di pensare umano per semplice predicazione.*

2° Coll'esercitare un'astrazione sull'entità assoluta, e poi predicare il concetto astratto dell'assoluto, facendo così nascere una relazione tra l'assoluto e il detto concetto astratto: *modo relativo di pensare umano per astrazione e predicazione.*

Quando la mente predica il relativo dell'assoluto nel primo modo, intende dire, che l'assoluto è il vero subietto di quella relazione; e il *modo relativo* appartiene alla cosa assoluta in sè.

Quando predica il relativo dell'assoluto nel secondo modo, allora intende di avere ella stessa mentalmente scomposto l'assoluto; e però trattasi d'un *modo relativo di mero concetto.*

Le entità dunque possono avere un *modo relativo in sè* stesse, e un *modo relativo di concetto*; il primo si considera come un *modo relativo* che appartiene all'ordine dell'essere pensato in sè, il secondo è un modo relativo che appartiene all'*ordine de' concetti*. A ragion d'esempio, se io considero che il numero 8 è un multiplo del numero 2, io non ho fatto altro col mio intelletto che vedere questa relazione, e però ho considerato il numero 8 in un modo relativo; e questo modo appartiene all'ordine dell'essere in sè. All'incontro, se io considero che ogni ente deve essere *uno*, io ho considerato l'*ente* in un modo relativo all'*uno*, ma per dare all'ente questo modo relativo, ho dovuto astrarre dal concetto di ente il concetto di uno, che è indivisibile dall'ente; onde il

modo relativo dell'ente considerato come uno è un *modo relativo di concetto*, che non appartiene all'essere in sè. Queste sono relazioni prodotte dalla mente astraente: non è un modo relativo di pensare di semplice predicazione, ma un modo relativo di pensare d'astrazione e di predicazione.

Di queste relazioni nascenti da'concetti astratti non c'è numero assegnabile: si raddossano le une alle altre, e ciascuna, vestita d'un modo assoluto, presta materia all'astrazione per produrne delle altre. E l'assoluto di essere, e l'assoluto di modo ne può aver sempre nuove. La stessa parola *assoluto*, che indica un'esclusione di relazioni, n'è suscettiva, purchè, in luogo di prendere a considerare *la cosa* con essa *significata*, si prenda a considerare il modo di significarla ossia di concepirla per via d'esclusione delle relazioni: di questa esclusione, presa astrattamente, si fa una relazione con ciò che significa assoluto; e allora si considera l'assoluto in un *modo relativo* al relativo. La potenza dunque dell'astrazione è inesausta, benchè non sia arbitraria, perchè è fondata « in quell'ordine che ha l'essere oggettivo rispetto alla mente »; dall'esser poi così inesausta si può cavare un bell' argomento a provare, che « l'ordine intellettuale oggettivo ha in sè una moltiplicità infinita ».

Articolo VIII.

Dell'unione del relativo coll'assoluto.

918. L'assoluto e il relativo possono unirsi insieme, rimanendo distinti solamente i loro concetti. In tal caso, ciò che è uno sussiste nei più; e i più sono in ciò che è uno. Ora, questo non avviene perfettamente se non nell'Essere Supremo, dove l'essenza compiuta è perfettamente una e non ammette pluralità, ma ella sussiste identica nelle tre persone che sono tre relativi sussistenti, i quali si trovano nell'uno della medesima essenza. Niuno di questi tre relativi è più o meno dell'altro, perchè ciascuno è tutto l'essere assoluto identico, colla sola relazione della totale comunicazione del medesimo. L'esser comunicato o non comunicato, l'esser comunicato in un modo o in un altro, non aggiunge o toglie alcun pregio, perchè tutti i pregi sono nello stesso essere

assoluto: benchè tali relazioni sieno necessarie allo stesso essere assoluto, acciocchè sia assoluto.

Trovandosi questa intima unione tra l'assoluto e il relativo nella stessa natura dell'essere, avviene che non si possa nè pur concepire l'*assoluto* senza il *relativo*, nè il *relativo* senza l'*assoluto*, se non per via d'astrazione, per la quale sopra uno di essi fermasi liberamente il pensiero, trascurando l'altro. E questa è la ragione ontologica per la quale nella parola *assoluto* altro è la cosa *significata*, ed altro il *modo di significarla*. Poichè, come dicevamo, la cosa significata è « ciò che è immune affatto di pluralità », e però di relazioni, di condizioni, di limiti, tre fonti di pluralità; laddove il modo di significare tal cosa, involge una relazione, poichè la parola e il concetto d'assoluto è una parola e un concetto relativo al relativo che esclude.

Di che avviene, che altro sia « ciò che è assoluto », altro « la nozione o il concetto d'assoluto » che diremo *assolutezza*. Ciò che è assoluto non ha pluralità, nè relazioni; ma il concetto d'*assolutezza* è egli stesso relativo all'altro concetto di *relativezza*.

919. Si pensa dunque che « una cosa sia assoluta » con una nozione che involge un relativo, un relativo cioè d'*opposizione* e d'esclusione. E la ragione di ciò sono le forme supreme dell'essere, per le quali avviene, che ciò che si pensa si pensa sempre in un oggetto; e l'oggetto, come abbiam detto, è il primo relativo, fonte di tutte le altre relazioni che si pensano.

In fatti, ogni oggetto ha una duplicità: il *contenente*, che propriamente chiamiamo oggetto, o forma oggettiva, o idea; e il *contenuto*, che chiamiamo *essenza*, o entità intelligibile. Contenente e contenuto è già una relazione. Quindi ogni cosa che noi pensiamo, ogni cosa pensabile (ancorchè pensiamo l'assoluto), la pensiamo con una relazione. Di ciò abbiamo trovato la ragione ontologica nella costituzione intima dell'essere che sussiste assoluto in tre relativi: ma ciò è pure un fatto che risulta dalla semplice analisi ideologica.

E di vero, l'oggetto, ossia l'oggettività, è ciò che costituisce il *modo* pel quale l'essenza è all'intelletto che la intuisce, costituisce la sua pensabilità. Ora, l'espressione: « l'essenza è all'intelletto », accenna un *modo relativo* d'esistere dell'essenza ad un altro, cioè all'intelletto; e questo modo dell'essenza le è così necessario ch'essa

non sarebbe essenza se non l'avesse, poichè non sarebbe più intelligibile. L'essenza dunque è assoluta, in quant'è una, e si pensa senza pluralità o come tale; ma nello stesso tempo ha un *modo relativo* all'intelletto. Siffatto modo poi, che è l'intelligibilità, non è dato all'essenza dalla mente finita: questa la intuisce perchè è intuibile, e non, viceversa, quella è intuibile perchè questa la intuisce. L'essenza dunque ha un *modo di essere relativo* all'intelletto, coevo al suo essere assoluto, e di qui procede la *dianoeticità* dell'essere, della quale abbiamo parlato. Or, questo modo suppone un'intelligenza superiore che sia l'essere stesso (poichè l'essenza è essere): suppone cioè, che l'essere, che è l'essenza, o ciò da cui per mezzo di limiti l'essenza proviene, abbia sempre avuto un essere in sè assoluto, e una forma o un modo obiettivo di quell'essere, pel quale sia all'intelletto, cioè a se stesso. E questo è quello appunto, che l'Ontologia e la Teologia mostrano dover essere.

920. Ma la mente umana può pensare l'essenza da sè sola, senza pensare al modo con cui è pensabile; e allora, o la vede come un assoluto, se è l'essenza divina, o la vede in un modo assoluto, se la pensa come uno, benchè sia qualche pluralità e però qualche relativo. Quindi s'intende, ch'ella è pensabile senza che nell'oggetto del pensiero entri la relazione colla mente; di che trae l'origine il modo *anoetico* del pensare. Ma si consideri, che questo pensare *anoetico*, pel quale si pensa ogni cosa in modo assoluto senza comprendervi la sua relazione essenziale colla mente ossia la sua obiettività, non si fa solamente per astrazione, ma anche per natura, cioè per l'intuizione primitiva, colla quale si contempla l'essenza senza la sua relazione al pensare.

E nondimeno, questa relazione è essenziale, come dicevamo, all'essenza, benchè rimanga nascosta alla nostra intuizione. Ma, appunto perchè nell'essenza, che ci sta davanti, essa c'è senza che noi le diamo da principio attenzione, perciò dicesi che tale relazione è nell'essenza in un *modo virtuale*, il quale poi si rende per noi attuale mediante la riflessione. Che se vogliamo in appresso astrarre da essa per attendere unicamente al modo assoluto dell'essenza, di novo quella relazione si nasconde all'occhio nostro.

921. Ma se l'*essenza medesima* venga da noi considerata in un'altra relazione che pure le è essenziale, nella relazione colla mente pratica ed affettiva; ella ci scopre un'altra sua relazione anch'essa essenziale, un altro suo modo relativo, pel quale si chiama *bene*.

Solamente ascendendo col pensiero all'Essere supremo, s'arriva poi a una mente che è ancora l'essere in altro modo relativo, cioè all'essere come principio.

922. Dicemmo finalmente che i tre relativi supremi e sussistenti sono essenziali all'essere, acciocchè sia assoluto. Poichè l'assoluto di essere e non di modo è un solo, il quale deve essere e perfettamente *uno* e in questa unità *infinito*. E veramente, se non fosse d'ogni parte infinito, già non sarebbe più perfettamente *uno*, poichè quello che ha limiti ha pluralità, altro essendo l'entità, altro il suo limite. Ma acciocchè l'essere non abbia limite alcuno, deve sussistere in que' tre modi. Questi tre relativi dunque sono necessarî a costituire l'essere assoluto.

Ma riprendiamo il discorso su questa dottrina dell'essere e dei suoi relativi, come quella che è fondamento di tutte affatto le dottrine ontologiche.

CAPITOLO IV.

Relazione tra l'essere e le sue forme.

923. Conoscendo noi ora la natura delle relazioni, per la definizione, e il loro principio e fonte supremo, e qual sia la prima di tutte le relazioni, potremo accingerci al tentativo di raccoglierle tutte in una sommaria classificazione. Ma noi ce la troveremo, a dir così, in mano, dopo aver parlato delle singole classi.

E prima consideriamo le relazioni che la mente scorge tra l'*essere* e le sue *forme*. Questa classe sembrerebbe in sul primo aspetto sottrarsi al principio da cui abbiam detto provenire, come da fonte, tutte le relazioni possibili. Poichè, considerandosi l'essere in relazione colle forme, tra le quali è l'oggettiva, pare che queste relazioni non sieno nella forma oggettiva, nè da questa provengano. Ma non è così. E veramente, ogni qual volta si pensa l'essere, esso è oggetto della mente. Pure, la mente pensa i suoi oggetti in due modi, come abbiamo veduto. Poichè talora pensa

l'entità che è nell'oggetto, senza por mente alla sua essenziale oggettività; allora l'oggettività è per la mente il *mezzo* del conoscere, non il *termine* ultimo della cognizione; e a questo modo opera l'intuito. Talora poi pensa l'*oggetto* anche siccome *termine* del conoscere; e a questo viene colla riflessione sul mezzo del conoscere.

Quando dunque la mente specola sulle relazioni che possono avervi tra l'*essere* e le sue *forme*, ella pensa l'essere come termine, e la sua oggettività come *mezzo* di conoscere; onde a questa non bada, benchè essa necessariamente sia la forma dell'essere pensato. Tanto dunque l'essere, quanto le sue forme, e così pure le relazioni tra l'uno e le altre, sono sempre contenute nell'oggetto in cui la mente vede tutto ciò, ancorchè ella o non badi a questa veste d'oggetto, o astragga da essa.

Articolo I.

Relazione tra l'essere e le forme singolarmente prese.

924. L'essere, abbiamo detto, si pensa solo, senza le sue forme, perfettamente uno. Questo ha bisogno di spiegazione. Infatti, che vuol dire che l'*essere*, il quale s'*intuisce* nella sua semplicissima unità, quando si sottopone alla *riflessione*, non sembra più pensabile da sè solo? Invero la riflessione dimostra, che l'essere non può essere senza le sue forme; e se non può essere senza le sue forme, come si potrà pensare senza queste?

Da una tale antinomia tra l'*intuizione* e la *riflessione* noi abbiamo dedotto, che, quantunque l'essere dell'intuizione non mostri le sue tre forme, pure le contiene virtualmente; ossia, che l'intuizione ha per suo oggetto l'*essere virtuale*, l'essere colla virtualità delle tre forme. E nel vero, in che modo la *riflessione* sopravvegnente s'accorgerebbe che l'essere non può essere in sè, senza le sue forme, quand'essa nulla aggiunge, ma solo esamina la natura dell'*essere* quale dall'intuizione le è dato? È dunque lo stesso essere dell'intuizione, quello che presenta alla riflessione la necessità delle forme: queste dunque stanno virtualmente comprese nella stessa natura dell'essere intuito. Or, poichè una antinomia tra due diverse maniere di conoscere, la *diretta* e la *riflessa*, si rappresenta spessissimo, convien por

mente a una sentenza generale che serve a risolverla ovunque s'incontri, por mente cioè: che « il conoscere diretto coglie l'oggetto nella sua unità, senza dare attenzione alla moltiplicità che sta nel medesimo inosservata; laddove il conoscere riflesso trova nello stesso oggetto la moltiplicità che in esso contenevasi, pur che a questa diriga l'attenzione ». Ora, il conoscere la cosa così sinteticamente come fa l'intuizione (e come fa, rispettivamente, ogn'altro pensiero diretto) dicesi: conoscere *virtualmente* tutto quello che poi nello stesso oggetto discerne e distingue la riflessione che sopravviene.

Ma poichè l'uomo ha questi due modi di pensare, il *virtuale* e l'*attuale*, e nel primo l'essere comparisce semplice ed uno, senza avere però in sè alcuna negazione; perciò l'oggetto del primo modo di conoscere acquista un nome, e comparisce come un'entità diversa dall'oggetto del secondo modo. Quindi l'*essere*, e le *forme*, si distinguono dalla mente umana come entità diverse.

Finchè dunque si pensa l'essere nel primo modo, niuna relazione si manifesta; ma tostochè l'essere si pensa nel secondo modo, cioè colle sue forme, la *relazione* comparisce nella mente. Compariscono relazioni tra l'essere e le sue forme: compariscono relazioni tra l'essere in ciascuna forma e l'essere nell'altre due.

Parleremo in separato di questi due generi di relazioni primordiali. E prima, di quelle relazioni che la mente umana pensa tra l'*essere e le sue forme*, a trattar le quali destiniamo questo articolo; poi, delle relazioni tra l'essere in una delle tre forme e l'essere nelle altre due.

Considerando noi quali relazioni concepisca la mente umana tra l'essere e le sue forme, vediamo ch'ella ne concepisce cinque universalissime, e poi altre meno universali che determinano quelle prime. Le cinque universalissime sono: le relazioni d'*unità*, d'*unione*, di *diversità*, di *disunione*, di *dualità* o, ancor più generalmente, di *pluralità*. Consideriamo ciascuna a parte.

§ 1.

Relazioni universalissime.

925. 1° *Relazione d'unità.* — Quando l'essere si pensa nelle sue forme, sia in una di esse sia in più, egli e queste, uniti, si pensano

come *uno*. Perciò l'*unità* che passa tra l'essere e le sue forme, quando a queste si trova unito, è la prima *relazione* nell'ordine dei pensieri della mente umana.

Pensar l'esser nelle sue forme come *uno*, vuol dire: pensarlo come un *ente*, senza fare alcuna distinzione nel medesimo. Ma, rimovendo ogni distinzione nell'ente e quindi ogni pluralità, si abolisce la *relazione*. Acciocchè dunque l'*unità* si possa concepire come relazione tra due, è necessario concepirla come termine dell'unione di due; e però non si concepisce questa relazione con un pensiero solo, ma con una serie di pensieri contemporaneamente presenti nel loro ordine; poichè si dee pensare: 1° l'ente uno; 2° in questo le due entità; 3° tra queste l'unione, causa dell'uno. Se si pensasse l'uno senza le due entità e senza la loro unione, non si penserebbe con questo la *relazione d'unità*: si penserebbe *uno* semplicemente; e così accade nell'intuizione dell'essere; nella quale però l'uno si pensa soltanto virtualmente, poichè si pensa l'essere senza distintamente pensare che sia uno, benchè egli per vero sia uno: giacchè non tutto quello che è l'oggetto, si pensa sempre attualmente e distintamente, come abbiamo veduto.

L'*uno* dunque si pensa come relazione quando si confronta ai due o a' più, da cui risulta per l'unione.

È poi da osservare che questa *relazione d'unità* tra l'essere e le sue forme già unite è triplice, perchè tre sono le forme. Ma questa triplicità già determina in tre modi l'*unità*, e perciò nell'ordine dei concetti astratti è inferiore all'universalissima dell'unità; oltre a che, appartiene alle relazioni delle forme tra loro, di cui parleremo in appresso.

2° *Relazione d'unione* — Ma che cosa è l'unione? — Quando l'unione non è ancor fatta, non c'è che la possibilità e la potenza dell'unione: tostochè l'unione è fatta, c'è già l'uno che si considera come il suo effetto. L'unione è dunque l'atto col quale i due elementi s'uniscono. Nel caso nostro, è la mente umana, quella che li unisce. Quest'atto della mente, col quale produce a se stessa l'uno, è l'unione di due elementi; e quest'atto non è altro, che vedere questi due elementi come *uno*, perchè essi sono uno veramente e però la mente può vederli uno, purchè così li riguardi. La mente, dopo averli considerati due, li considera uno: non c'è altro passaggio che questo; e questo non è neppure un passaggio, ma l'emissione

di un atto della mente sopra l'altro. Non convien dunque pensare, che prima in se stessi esistano i due elementi, e che poi s'uniscano con una reciproca azione. Questo sarebbe un' illusione; la perpetua illusione dell'Hegel. Si pensano bensì dall'uomo degli elementi; cioè l'*essère* prima dell'altro, o almeno indipendentemente dall'altro, parlando d'enti finiti; ma l'altro elemento, il reale finito, non si pensa punto prima dell'ente; l'ente si pensa prima, giacchè nella percezione intellettiva, che è la prima funzione della ragione, non si pensa il reale solo, ma l'ente. In questo poi, per astrazione si trovano i due elementi, e la loro relazione d'unità. Non si fa dunque l'*unione*, ma è fatta: ella non precede l'*ente*, ma è nell'ente. Solo colla riflessione della mente si chiama *unione* l'unità de' due elementi, considerata quest'*unità* rispetto a ciascuno di essi. Poichè si dice: «quest' elemento è *unito* a quest' altro», e reciprocamente. L'*unione* dunque che si pensa è la stessa relazione d'unità, in quanto si considera in ciascuno dei due elementi. L'*unità* è una relazione che ha per *subietto* l'ente, e passa tra questo e la duplicità degli elementi: l'*unione* è una relazione che ha per subietto ciascuno elemento, e passa tra un elemento e l'altro considerati nell'ente uno.

3° *Relazione di diversità* — Ora, se invece di considerare i due elementi, in quanto formano uno, si considera che l'uno non è l'altro; allora si dice, che essi hanno relazione di *diversità*. La quale non toglie l'*unità*; anzi esse sono relazioni opposte, l'una delle quali richiama all'altra.

4° *Relazione di disunione*; e 5° *Relazione di dualità* — Ma qualora si negasse l'unità, e perciò rimanessero davanti alla mente i due elementi separati; allora la mente li considererebbe colla *relazione di disunione*, che è la relazione negativa di quella d'unione, e colla *relazione di assoluta dualità*, o pluralità, che è la relazione negativa di *unità*.

§ 2.

Relazioni meno universali.

926. La mente dunque, che pensa l'essere nella sua forma, lo vede uno.

Di poi, considerando che in quest'uno ci sono due, concepisce

quest'uno come *relazione d'unità* ai due che lo costituiscono. Questa è la primissima relazione dell'uno a' più.

È universale e si rimarrebbe davanti alla mente in questo stato d'universalità, se la mente dimenticasse da quali entità fu tratta. Ma se ritiensi che fu tratta dalle due entità dell'essere e delle forme, ella, benchè sia universale, contiene in sè qualche cosa di virtuàle, che dobbiamo ridurre in atto. Infatti, se facciam che sopravvenga la riflessione (della quale è ufficio il trar le notizie dalla loro virtualità all'atto), essa ragionerà così: Ecco, queste due entità, l'essere e le forme, considerate nell'*uno* che formano insieme, hanno relazione d'*unità*. Ma l'uno si può formare in molte maniere, la relazione d'unità è universale, e può aver dei generi e delle specie. Come que' due elementi dunque formano uno? Concorrono a questo egualmente? Confrontiamoli, e vediàm come ciascuno, unendosi all'altro, si faccia causa dell'uno. Vedo che l'essere si pensa senza le forme, ma non le forme senza l'essere. L'essere dunque è anteriore nell'ordine dei concetti, le forme posteriori. C'è dunque, rispetto all'ordine di tali concetti, la *relazione d'anteriorità* che appartiene all'essere in confronto delle forme, e la *relazione di posteriorità* che appartiene alle forme in confronto dell'essere.

Ma se nell'*uno* l'essere è anteriore e le forme sono posteriori, quello ha dunque ragione d'*inizio* dell'ente uno che formano, e queste hanno ragione di *termine* o di finimento dell'ente stesso. Quindi due altre relazioni opposte, quella d'*inizio* e quella di *termine*, della prima delle quali il subietto è l'essere, della seconda il subietto sono le forme.

Ma quando l'una di due entità ha bisogno dell'altra per essere conosciuta o per esistere, e non viceversa: e l'una può essere intesa virtualmente nell'altra, mentre l'altra non può esser intesa virtualmente nella prima, ma convien che sia intesa attualmente acciocchè si conosca l'altra; allora, quella che ha bisogno dell'altra e che può essere intesa nell'altra virtualmente, dicesi *contenuta*: e quella che non ha bisogno dell'altra e deve essere conosciuta attualmente acciocchè l'altra si conosca, dicesi *contenente*. V'ha dunque un'altra coppia di relazioni opposte: avendo l'*essere la relazione di contenente* in confronto alle forme, e le forme la relazione di contenute in confronto all'essere.

Ci hanno dunque tre relazioni proprie dell'essere, che sono: quelle d'*anteriorità*, d'*inizio* e di *contenente*; e tre relazioni proprie delle forme, che sono: quelle di *posteriorità*, di *termine* e di *contenute*.

La prima di queste tre coppie di relazioni riguarda l'ordine di *concepibilità* e d'*intelligibilità* de'due elementi considerati nell'ente uno che formano, essendo un d'essi concepibile prima, e indipendentemente dall'altro.

La seconda riguarda l'ordine di *generazione metafisica*, giacchè la forma dell'essere esiste per l'essere, e non viceversa; sicchè l'essere è la ragione dell'esistenza della forma, e non si può pensare che sia altramente.

La terza riguarda l'*ordine d'esistenza compiuta*, giacchè i due elementi formano uno, a condizione che il secondo si pensi esistente nel primo.

Considerandosi l'*essere* in relazione colle sue forme, si parla dell'*essere ideale*, astratto divino, come abbiam detto, e non ancora dell'*essere sussistente* che dalle forme non si distingue. Tali relazioni dunque sono il fondamento del *sistema d'unità dialettica*, che abbiamo esposto nel libro precedente.

Ora, tutte queste relazioni sono inferiori per universalità e astrattezza a quella prima dell'*unità*, e la determinano. Poichè l'unità, che, presa come relazione, è quella « per la quale più elementi sono uno », può essere di molte maniere; chè l'uno può risultare da' più, in molte guise. Per determinare dunque in che modo l'*essere*, e le sue *forme* abbiano unità, ossia concorrano nell'uno, si ricorre a quelle tre relazioni; e si dice che l'*essere* vi concorre come *anteriore*, come *inizio*, e come *contenente*; e che la forma vi concorre come *posteriore*, come *termine*, e come *contenuto*. In questo modo, i due elementi s'uniscono, e uniti acquistano la predicazione dell'unità; ma queste tre relazioni determinano l'unità, la quale formano i due elementi come cause di quella data *unione* che produce quella data *unità*.

L'*unità* si predica de' due elementi unificati, e indica ciò che *risulta* dalla loro unione.

L'*unione* si predica di ciascuno de'due elementi egualmente, e indica ciò che hanno di *comune*.

Le relazioni che qui ultimamente abbiamo annoverate si predicano d'uno de' due elementi in opposizione all'altro, e indicano ciò che ciascuno ha di *differente* dall'altro.

§ 3.

Dell'ordine delle relazioni nella mente umana, e dell'ordine in sè.

927. La mente umana, in tutte le cose che pensa, riconosce un doppio ordine: un ordine di priorità e di posteriorità relativa alla sua *intuizione*, e un ordine di priorità e di posteriorità delle cose in se stesse, che ella riconosce colla sua *riflessione* e col giudizio. Questo doppio ordine fu riconosciuto dagli antichi; e, insieme con loro, il sommo de' nostri filosofi dice: *ea quae sunt posteriora in natura, sunt ut plurimum prius nota nobis* (1).

Se dunque noi consideriamo l'ordine dell'intuizione, noi troviamo che i concetti sono anteriori in ragione della loro universalità o estensione — Ordine dei concetti.

Se poi noi consideriamo l'ordine che hanno le cose in sè, troveremo il contrario; poichè antecedono quelle entità che sono più compiute e perfette, e però le *entità* che si pensano coi concetti più comprensivi precedono l'altre — Ordine delle cose.

Questi due ordini hanno un'intima unione; poichè l'*entità* si vede nel *concetto*. Laonde, lo stesso concetto ha un ordine, se si considera come concetto, ossia contenente (il che appartiene alla forma oggettiva); e ne ha un altro, se si considera l'entità che in esso si vede contenuta (il che appartiene alla forma subiettiva).

Ora, poichè gli *astratti* infine mostrano sempre qualche entità separata da un sussistente, perciò la parola *astratti*, che si riferisce all'operazione reale d'astrarre, ci viene a dire in pari tempo, che l'entità in essi veduta è posteriore al sussistente.

Quando dunque si dovesse far la rassegna di tutti gli astratti possibili, si potrebbero distribuire in due serie, cioè:

(1) S. Th. QQ. de Verit. q. IV, 1 — L'avere il Gioberti di nuovo confusi questi due ordini, sull'esempio di Benedetto Spinoza, nocque alla giustezza e chiarezza delle sue idee, per le quali egli circola infaticabilmente colla sua mirabile facondia, senza poterne uscire. Ved. *Lezioni filosof.*, 90.

Cominciando dagli universalissimi, e venendo ai meno universali; che sarebbe l'ordine dell'intuizione:

Cominciando dai sussistenti da'quali si separarono, e disponendo prima quelli che sono più vicini ai sussistenti e più ritengono di essi, e poi di mano in mano quelli che più s'allontanano dalla miniera onde si cavano, cioè da' sussistenti, e si rendono così più estesi ed universali (1).

La distinzione di questi due ordini d'astratti ci sarà di grande utilità in appresso. Or vogliam solamente osservare, in che rispetto si trovino tra loro le relazioni più o meno universali che abbiamo indicate tra l'essere e le sue forme.

Queste relazioni sono tutte astratte. Ed è manifesto, che le meno universali, cioè quelle di anteriorità, d'inizio e di contenente, che appartengono all'*essere*, e le tre opposte che appartengono alla *forma*, appunto perchè sono *proprie* di ciascuno elemento, sono più vicine all'entità da cui si prendono, che non sia la relazione dell'*unione* (la quale è comune all'uno e all'altro elemento) e quella dell'*unità*, che n'è l'effetto.

928. Volendo dunque aver quest'ordine più chiaramente sott'occhio, se ne avrà la seguente tavola.

Un ente qualunque, segnato *A*, col pensiero si divide in due elementi astratti:

a. Essere		*b*. Forma
Considerando le relazioni dell'essere alla sua forma nell'ente *A*, si trovano le seguenti		Considerando le relazioni della forma al suo essere nell'ente *A*, si trovano le seguenti
1a d'*anteriorità*	opposte a	1a di *posteriorità*
2a d'*inizio*		2a di *termine*
3a di *contenente*		3a di *contenuto*

(1) Si avverta che, nell'ordine delle cose in sè, il sussistente è anteriore all'astratto, ma da ciò non viene che un astratto meno esteso deva essere anteriore al più esteso; poichè la mente, avendo il sussistente presente, può benissimo astrarre prima un concetto più universale, e poi un altro meno universale, e spesso così avviene. Ma ciò non toglie che, nell'*ordine dell'intuizione*, si deva considerare l'anteriorità in ragione della maggiore estensione.

Queste relazioni opposte, considerate ne'due elementi *a*, *b*, dell'ente, i quali sono il subietto di esse, danno il concetto d'una

Unione determinata, relazione propria di ciascun elemento, giacchè l'*unione determinata* che si predica d'uno de' due elementi *a*, *b*, è diversa da quella che si predica dell'altro. E da una tale unione determinata e propria, coll'astrazione, si separa

L'*unione* senza determinazione, *relazione comune* ai due elementi.

L'*unione* determinata, considerata nel suo compimento, dà l'*unità determinata*; dalla quale si astrae l'*unità indeterminata*. Ora, con questa relazione d'unità, il pensiero ha fatto ritorno all'ente *A*, dal quale è partito, considerandolo come *uno* risultante dai due elementi prima divisi col pensiero e poscia riuniti. L'*unità* dunque si predica dell'*ente* ed ha natura di relazione, quando si considera come predicato di un ente che risulta dai due elementi *a*, *b*.

Articolo II.

Relazioni dell'essere e delle tre forme prese in complesso.

929. Abbiamo fin qui parlato delle relazioni tra l'essere, come astratto divino, e le forme che lo terminano o completano, considerate in generale. Abbiamo però detto, parlando della relazione d'*unità* che si predica dell'essere e della forma uniti, che quest'unità dell'ente può esser triplice, perchè triplice è la forma benchè unico sia l'essere.

L'essere dunque, se si considera non più in relazione colle singole forme, ma con tutte tre insieme, acquista la *relazione d'essere inizio d'un triplice termine*, che è una determinazione della relazione d'*inizio*, di cui abbiam parlato.

E qui, per astrazione, si trovano comprese la relazione dell'*uno* al *tre*, e quelle che sono in questa contenute virtualmente, la relazione dell'*uno* al *due*, del *due* al *tre*, e le tre opposte, del *tre* all'*uno*, del *due* all'*uno*, del *tre* al *due*. E poichè la mente umana può replicare sempre i suoi atti intellettivi quanto s'estende la *possibilità* che intuisce, perciò ella in queste astrazioni numeriche ha come giungere alla cognizione di tutti i numeri e delle loro reciproche relazioni, ha virtualmente, in una parola, tutta l'aritmetica.

La relazione d'*inizio delle forme*, oltre determinarsi dal numero di queste, si determina maggiormente dall'ordine che le forme hanno tra loro, perchè l'essere è inizio delle tre forme in quell'ordine che hanno tra loro, e non diversamente.

Articolo III.

Relazione dell'essere e delle forme singole sue proprie.

930. Che se, invece di parlare delle forme astratte, cioè delle *forme categoriche*, noi parliamo delle forme proprie dell'essere, allora l'*unità* che forma l'essere e ciascuna forma, diventa *identità*; e dicesi relazione d'identità, a cagione della maniera di pensare propria della dialettica umana, che distingue la ragione di *essere*, e quella di *forma*.

Rimanendo però le forme distinte, la *relazione di diversità* che è tra loro è la massima di tutte le diversità, perchè diversità categorica.

Questa *relazione d'identità* tra le forme e l'essere non ha dunque luogo che nell'Essere infinito, del quale solo le forme, assolutamente prese, sono proprie.

In questo pensiero dunque dell'Essere sussistente nelle sue tre forme viene abolita ogni distinzione effettiva, ossia ogni distinzione in sè, tra l'essere e ciascuna forma; e non rimane che una distinzione relativa alla mente, virtualmente contenuta in quella *identità*.

L'*identità* nè si pronuncierebbe, nè avrebbe natura di relazione, se non ci fossero due elementi nella mente, i quali sieno in sè identici. Questa identità in sè paragonata alla dualità mentale è ciò che costituisce la relazione che si dice d'identità.

Se dunque la mente non avesse due maniere di conoscere: 1ª coll'una delle quali conosce la cosa qual è in sè; 2ª coll'altra conosce la cosa in quel modo che se l'ebbe formata la mente, mediante l'analisi spezzandola in parti (in qualunque modo quest'analisi si faccia, anche col semplice replicare gli atti delle riflessioni); non ci potrebbe essere davanti alla mente « la relazione d'identità ». Questa relazione dunque « è quell'*entità indistinta* in sè, che vede la mente in due *entità distinte* mentalmente ».

Acciocchè poi ci sia questa *relazione d'identità* perfetta, conviene che i due elementi distinti puramente col pensiero, quando si contemplano nell'uno che fanno insieme, perdano così fattamente ogni distinzione, che del tutto che ne risulta si possa predicare ciascuno de' due elementi.

E così avviene appunto dell'essere sussistente nelle sue forme. Poichè di tutto l'essere sussistente nella forma subiettiva si può dire, che è semplicemente essere, ed egualmente, che tutto è subietto. E il medesimo dell'essere nelle altre due forme, pel quale valgono queste proposizioni: « Tutto l'essere sussistente nella forma obiettiva, è essere »; « tutto l'essere sussistente nella forma obiettiva, è obietto »; « tutto l'essere sussistente nella forma morale, è essere »; « tutto l'essere sussistente nella forma morale, è morale ». In questo modo si vede, che l'essere sussistente in una qualunque delle tre forme, non ha alcuna dualità; ma che soltanto la mente umana può considerarlo sotto due aspetti, ossia può applicargli due idee astratte. Ma queste idee astratte, predicate che sieno dello stesso tutto, cangiano natura, perchè di tutte due si predica ciascuna; il che è una perfettissima immedesimazione.

Articolo IV.

Relazione dell'essere e delle forme improprie, cioè finite.

931. Questa *relazione d'identità* non si scorge all'opposto tra l'essere e le sue forme improprie, cioè finite: il che è quanto dire: non c'è identità tra l'essere e la forma negli enti finiti, come abbiamo a lungo dimostrato nel libro precedente.

È da considerarsi primieramente, che le *forme dell'essere* non si possono limitare tutte tre allo stesso modo. La sola *forma reale* può trovarsi nell'atto della sussistenza con limitazione. Le altre due, se si trovano nell'atto della sussistenza, sono essenzialmente illimitate. Perciò la limitazione della forma obiettiva, e della forma morale, consiste unicamente in questo: che non sempre sono nell'atto della sussistenza, ma possono avere un'*esistenza virtuale*. Ma l'*esistenza virtuale* non si dà, se non a condizione che una cosa esista in un'altra *per via di partecipazione*.

Esistere una cosa in un'altra per via di partecipazione è un concetto, che risulta da due condizioni:

1° Che la cosa partecipata non costituisca l'esistenza subiettiva della partecipante, ma le si congiunga col copulativo *avere*, e non col copulativo *essere* (Logic. 429);

2° Che *la partecipante* non abbia totalmente la cosa partecipata a quel modo che essa è in sè.

Ora, questo è appunto quello che avviene negli enti infiniti relativamente all'*oggetto* e al *morale*: queste due forme infinite non *sono* lo stesso ente finito, ma sono avute da lui; e non sono da lui avute totalmente. Perciò si dice, che egli le ha per via di partecipazione. E per vero, essendo queste due forme, in sè considerate, infinite, conviene che sieno partecipate nella loro essenza d'infinità. Ma poichè questa non può essere partecipata coll'atto della loro sussistenza, perciò sono partecipate *virtualmente*. La *virtualità* dunque è l'unica limitazione possibile, che ricever possano quelle due forme; e la ricevono non assolutamente, ma relativamente al subietto finito che le partecipa; e la loro virtualità nasce appunto dalla natura della partecipazione. Perciò si dice che ciascuna di quelle forme è partecipata tutta, ma non totalmente.

La forma della *realità* all'incontro è la sola che possa aver l'atto della sussistenza, ed essere limitata in quest'atto. In fatti, se la realità non potesse essere limitata nello stesso *atto della sussistenza*, non potrebbero esistere enti finiti, perchè è quella che costituisce il subietto, che è ciò che v'ha di *primo* in questi: or questi pure sussistono: dunque quella forma dee poter ammettere limitazione ad un tempo ed essere attuale.

932. Ma una grave difficoltà si presenta. Le forme dell'obiettività e della moralità sono per loro essenza infinite. E perchè non avrà la stessa natura infinita anche la forma della subiettività? — Rispondiamo: che c'è sicuramente una subiettività infinita, che per sua essenza inesiste nell'essere obietto; ma quando la mente considera la subiettività da sè sola, allora pensa un concetto a cui non è essenziale l'*infinità*. Passa perciò questa differenza tra la forma *subiettiva* e l'*obiettiva*: che quella si pensa infinita soltanto in questa; laddove l'obiettiva si pensa infinita per la natura stessa dell'obiettività, anche separandola colla mente dalla subiettiva.

Quindi il concetto d'*infinità* viene sempre dato al pensiero dal-

l'*oggetto*, che è la *misura* universale e suprema delle cose tutte pensabili: di maniera che il primo concetto che può aver l'uomo dell'infinità è quello che trova nell'*essere virtuale* che è l'oggetto del suo intuito; e *infinito* è ciò che lo riempie, *finito* è ciò che non lo riempie. Essendoci dato l'oggetto in un modo virtuale, egli ci è dato come una *capacità infinita*: questa capacità misura tutto quello che si pensa in essa, come il contenuto è misurato dal contenente. Il contenente dunque, affinchè sia misura di tutte le cose, deve essere infinito; poichè, se fosse finito, non potrebbe contenere e contenendo misurare quelle cose che eccedessero la sua capacità. È quindi necessario, che l'essere oggettivo, benchè ancora vuoto di realità, sia infinito. Il *subietto* poi, non essendo misura alla mente, ma misurato, non è un concetto che involga necessariamente l'infinito, ma il concetto dell'infinito gli è dato dalla mente posteriormente, quand'ella s'accorga che sia tale da riempiere tutto il vuoto dell'oggetto in cui si pensa. Il concetto dunque di *subietto* non racchiude quello d'infinità, e però è un *concetto comune* a subietti finiti ed infiniti: il concetto d'obietto al l'incontro importa sempre qualche infinità.

Si replicherà, che ci sono anche degli oggetti finiti. Ma l'Ideologia risponde a quest'istanza, dimostrando che ciò che è puro oggetto è sempre l'essere illimitato, e che gli oggetti finiti non sono puramente oggetti, ma sono l'oggetto in quanto contiene qualche cosa finita: la finitezza non istà dunque nell'oggetto, ma nella cosa contenuta in esso (Ideol. 416, 481, 482, 1075, 1080, 1158); onde abbiamo detto, che ci bisogna adoperar sempre tutto l'*essere obiettivo*, per conoscere qualunque minima parte di realità o di ente.

933. Vero è che, sebbene tutto ciò che si pensa si pensa nell'oggetto, tuttavia non si pensa sempre in modo, che nella cosa pensata si distingua la sua obiettività. Abbiamo distinto la *facoltà intuitiva* di pensare che si ferma all'*essenza* senza tener conto della obiettività di lei, da quella riflessione, colla quale si avverte che l'*essenza pensata* è *oggetto*. Anche quando si intuisce, l'oggetto c'è, ed è in lui e per lui, che si pensa l'essenza (*principium quo*): ma quando si riflette, l'oggetto stesso diviene il termine ultimo del pensiero (*principium quod*). Nel primo caso, l'oggetto si pensa virtualmente come indiviso dall'essenza pensata; nel secondo si

si pensa attualmente. Di qui la distinzione tra ciò che si pensa *assolutamente*, e ciò che è *assoluto*.

Tutto ciò che si vede contenuto nell' oggetto, *assolutamente* è, e assolutamente si pensa; ma non per questo tutto ciò che si pensa assolutamente, è *assoluto* egli stesso. Il modo del pensare può *essere assoluto*, senza che sia assoluta la cosa pensata. E che cosa fa sì che il modo del pensare sia assoluto? L' assolutezza e l' infinità del *mezzo* con cui si pensa, che è l'oggetto; l'oggettività è ciò che rende assoluto il pensare. Quando è poi assoluta la cosa pensata? Quando l'*essenza* che si pensa nell'oggetto è infinita, o, come dicevamo, adegui tutta l'ampiezza dell'oggetto. La cosa pensata è sempre ciò che si contiene nell' oggetto. In ogni oggetto c'è sempre la dualità che abbiamo accennata: il *contenente*, e il *contenuto*. Il contenente è quello che costituisce il *modo assoluto*; la natura del contenuto è quella in cui si trova l'*assoluto* stesso pensato.

L'oggetto dunque è infinito, in quant' è pensabile. Ora, la sua stessa essenza è quella di esser pensabile. Dunque, sempre e per la sua stessa essenza è infinito. Il *subietto* non ha per la sua stessa essenza la *pensabilità*, ma la sussistenza: la pensabilità poi, la riceve dall'oggetto in cui dimora. Se dunque trattasi d'un subietto che dimori nell'oggetto per la sua propria essenza, dimanierachè non si potrebbe pensare esistente fuori dell'oggetto senza fargli perdere la sua identità; quel *subietto* è infinito anch'egli. Se poi trattasi d' un subietto, che per sua propria essenza non esiste unicamente nell'obietto, ma si concepisce esistente anche fuori dell'obietto, esso è un subietto finito.

Tutti i subietti, anche finiti, hanno un modo d' esistere nell'obietto, e però il loro *modo d'esistere è assoluto*; ma i subietti esistono anche in se stessi fuori dell'obietto, e allora essi sono subietti relativi e finiti. Quando i subietti finiti si vedono nell'obietto, che cosa si vede? Si vede che il modo loro, fino che sono nell'obietto, è assoluto; ma nell'obietto stesso si vede ch' essi esistono in sè, fuori dell'obietto, in modo subiettivo, relativo a se stessi. La sola subiettività dunque è quella forma che è atta a *relativizzarsi*, e relativizzata è sempre finita. Infatti, se per esempio dei subietti finiti si prende l'uomo, e si contempla e si analizza questo subietto, scorgesi indubitatamente: 1° che il subietto umano

prima di tutto è costituito da un sentimento che non è oggetto; 2° che egli, questo principio sentimento, vede l'essere oggettivo, e che in questo esiste come nel termine della sua intuizione; 3° che il principio sentimento, e l'essere oggetto in cui esiste, rimangono nature separate e inconfusibili; 4° che perciò la natura del principio sentimento, di cui si parla, non ha nella sua propria *essenza* l' oggetto: ciò che appunto significa esistere fuori dell' oggetto. Se dunque esiste nell'oggetto, non è perchè questo principio sentimento sia esso stesso per essenza oggetto, ma è perchè è *oggettivato*; è dunque nell'oggetto, ma non è oggetto per sè; per sè è separato dall'oggetto: il che propriamente, e non altro, significa l' espressione, « esser fuori dell' oggetto ».

934. L'esistenza dunque di questo principio sentimento, cioè dell'uomo, è relativa. L'esistenza relativa, come abbiamo spiegato nel libro precedente, « è quella che si attribuisce ad un principio che non è l'essere, e che perciò non è per propria essenza nell'obietto, ma è fuori di lui ». Infatti il principio sentimento, l'uomo, quando s'accorge d'esistere (che è un affermare, almeno implicitamente, la propria esistenza), egli attribuisce l' esistenza soltanto al proprio principio sentimento: quest' esistenza dunque è così fattamente *relativa a questo principio*, che non appartiene a nessun altro: non è dunque l'*esistenza assoluta*. L' esistenza assoluta non può essere esistenza esclusiva d'un principio, che non sia l' essere; essa è puramente esistenza: tale è appunto quella dell'essere, perchè esistenza ed essere è il medesimo, ossia l'essere è l'esistenza con tutto ciò che le è essenziale e concomitante: l'esistenza è un astratto dell'essere.

La sola *forma subiettiva* dunque può ricevere l'esistenza relativa, e quindi nell'ordine della relatività può esistere in atto come limitata. Questo modo d'esistere è quello che spiega la possibilità *degli enti finiti*.

La forma *obiettiva* e la *morale* non possono sussistere in *atto* in un modo limitato: e però la sola limitazione loro propria è quella che consiste nella *virtualità*. E *virtuali* diventano queste due forme per mezzo della *partecipazione* che fa di loro un ente, ossia un subietto finito. Esse comunicansi a questo subietto *tutte intere*, perchè sono semplici e indivisibili, ma nascondendo in parte le loro attualità, che così rimangono virtuali rispetto al

subietto che le partecipa; per questo si dice che si comunicano tutte, ma non totalmente: il *modo* con cui sono partecipate è limitato, non è limitata la *cosa*. Questa è dunque una *limitazione relativa* al subietto, e corrisponde all'esistenza relativa di cui egli è fornito.

935. Dalle quali considerazioni s'intende, qual sia la relazione tra l'essere e le forme finite.

L'essere (s'intende astrazion fatta dalle sue forme proprie), rispetto alla forma finita di *realità* o di subiettività, oltre le *relazioni d'anteriorità*, d'*inizio*, e di *contenente*, ha quelle di *diversità effettiva*, d'*unione presenziale*, e *di causa formale dell'esistenza e della durata.*

La *forma finita* di realità, oltre le *relazioni* di *posteriorità*, di *termine*, e di *contenuto, ha quelle* di *diversità effettiva,* d'*unione all'essere presente*, e di *ricevente la forma dell' esistenza e della durata.*

Per *diversità effettiva* intendiamo quella che è diversità in sè, e non puramente tale per un'analisi ipotetica della mente. Abbiamo veduto all'opposto, che non c'è nessuna diversità effettiva tra l'essere e le sue forme proprie, ma puramente una diversità relativa all'analisi mentale. Quindi si osservi, che quando si propone la questione indeterminata : « quali sieno le relazioni tra l'essere e le sue forme », senza determinare se si parli delle sue forme proprie o delle sue forme improprie, e tra le relazioni si pone *la diversità*; questa relazione di diversità è così generica, che astrae dalle differenze della *diversità effettiva*, e della *diversità dialettica*. Ma queste differenze sono tali che una *diversità* fanno differente dall'altra non in parte, ma in tutto, o come dicevano le scuole, *ex toto*. Ora, quando si fa un genere coll' astrarre differenze di questa natura, il genere non abbraccia vere specie, ma cose che differiscono totalmente di natura, l' una delle quali è, quando l'altra non è; onde l'essenza generica che serve di fondamento è un genere remoto puramente formale. E questi generi da noi si dicono *generi equivoci*.

Altre poi sono le relazioni della forma reale finita coll' essere nelle sue tre forme; delle quali relazioni abbiam già parlato nel libro precedente, esponendo la dottrina filosofica della creazione, e altrove continueremo a parlare.

CAPITOLO V.

Relazioni tra le forme categoriche dell'essere.

936. Le forme dell'essere o si considerano con astrazione dall'essere uno, e così considerate si dicono *categorie*; o si considera ciascuna identificata coll'essere, e così sono le tre *divine ipostasi*.

Indubitatamente queste sono per sè anteriori, chè l'astratto è in sè posteriore a quel che sussiste, come quello che è l'opera della mente, sia divina, sia umana. Ma poichè l'ordine d'anteriorità e di posteriorità, quale è in se stesso, non è sempre quello ch'è proprio della mente umana (*Logica* 440-444), noi che siam uomini dobbiamo seguir quest'ultimo nell'esposizione della scienza, e da questo lasciarci condurre alla cognizione dell'ordine in sè. Avendo dunque la mente umana per *primo noto* un *astratto divino*, consegue, che ciò che più s'avvicina a questo astratto, sia anteriore secondo la dialettica umana. Dobbiamo dunque, nel nostro parlare, cominciar dalle relazioni delle forme come forme dell'essere idealmente considerato, ossia dalle categorie, e venire in appresso alle relazioni dell'essere nelle sue tre forme proprie.

Articolo I.

D'una forma mediatrice che si ravvisa nel pensare umano tra il pensante e il pensato, e come ella appartenga alle tre forme categoriche.

§ 1.

L'essere oggettivo s'applica dalla mente umana a se stesso.

937. Ma poichè abbiamo detto che la forma oggettiva dell'essere è il principio ed il fonte delle relazioni, si presenta la difficoltà: « come quella forma, in cui stanno tutte le relazioni come in loro principio e fonte, possa ella stessa essere o subietto o termine di speciali relazioni coll'altre due forme. » Qui ci ha infatti una antinomia, che è necessario risolvere, prima di procedere avanti.

Ed essa resta facilmente risoluta, qualora si ricordino i

due uffici che l'essere obiettivo presta alla mente umana, di *mezzo* cioè, e di *termine* della conoscenza. Poichè l'essere obiettivo, *come mezzo di conoscere*, è veramente il principio, il fonte, il *fondamento universale* e il contenente di tutte le relazioni; ma come *termine* dello stesso conoscere, egli può esser benissimo ed è in pari tempo o subietto, o termine di relazione colle altre forme.

Che l'esser oggettivo sia il *mezzo* anzichè il *termine* del conoscere, nasce da questo, che nell'essere *oggettivo*, come apparisce da questa stessa locuzione, ci hanno due cose distinguibili dalla mente umana, cioè: 1° l'*essere contenente*; 2° l'*essere contenuto*. Sebbene l'essere sia identico, tuttavia, nel caso nostro, solo in quanto è contenente è *oggetto*, in quanto poi è contenuto appartiene alla forma subiettiva (*Logica* 92, 337). Ora, l'intuizione termina nell'essere in quanto è contenuto, e non presta alcuna attenzione all'essere in quanto è contenente, benchè non potrebbe vedere il contenuto, se non le stesse presente colla qualità di contenente. Questa qualità dunque, ossia questa forma, rimane inosservata all'intuito; e, non formando il termine ultimo dell'atto, rimane conosciuta *virtualmente*, ma non attualmente, per quella legge psicologica: che « solo ciò sopra cui cade l'attenzione come sopra ultimo termine del pensiero è conosciuto attualmente e luminosamente »; come apparisce dal fatto singolare de' raziocinî secreti, o della vita intellettuale occulta, di cui fu trattato nella *Psicologia* (1666-1725). Accade il medesimo, quando, avendo noi presente il ritratto di persona amata, nel riguardarlo pensiamo unicamente alla persona, e andiamo rivolgendo nell'animo le sue virtù o le sue sventure, senza che neppure un istante il ritratto stesso trattenga in sè la nostra attenzione. Così, ed ancor più, l'insensibile oggettività dell'essere non trattiene la nostra attenzione, e pur noi affisiamo per natura lo sguardo intuitivo nell'essere stesso. Tuttavia è necessario, che tutto ciò a cui pensiamo sia *oggetto* del nostro pensiero, acciocchè ci pensiamo, e indi l'oggettività è la forma che costituisce il *mezzo* di conoscere ogni cosa che pensiamo.

Se non che, in appresso, noi possiamo riflettere a questo mezzo universale del conoscere: possiamo, dopo aver pensato l'essere, pensare che quell'essere è da noi pensato, e così intendere che

l'*essere pensato* è oggetto del *pensiero*: allora pensiamo l'oggetto direttamente come termine del pensiero stesso.

938. La prima differenza dunque tra l'*oggetto mezzo* e l'*oggetto termine* del pensiero, si è: che il primo si conosce solo *virtualmente* quando s' intuisce l'essere; e quando poi si rifletta sull'essere pensato, allora si conosce come oggetto attualmente, come oggetto termine. Onde l'oggetto è per sè relazione essenziale e sussistente.

La seconda differenza è questa. L'essere oggettivo, come *mezzo* universale di conoscere, si conosce virtualmente unito all'essere, perchè questo si pensa oggettivamente; onde l'oggettività è la forma ossia il modo con cui s'apprende l'essere. Laddove *l'oggetto*, divenuto *termine* del pensiero, si può astrarre e dividere dall'essere e da ogni entità, concependolo come pura forma d'ogni entità qualunque si pensi; e così rimane forma pura davanti al pensiero. Ora, l'oggetto virtualmente unito colla entità che si pensa (fosse quest' entità anche l'oggettività stessa) è il principio e il fonte di tutte le relazioni; poichè le relazioni tutte, senza eccezione, si pensano virtualmente unite all'essere oggettivo che le contiene, si pensano oggettivamente, ossia in modo oggettivo, ossia in sè. In tale maniera di concepire le relazioni, queste sono il termine del pensiero, e l'oggetto, come forma universale, n'è il *mezzo*, poichè si pensano in esso: il contenente (l'oggetto come forma universale), e il contenuto (le relazioni pensate) non sono cose divise, nè divisibili, perchè ciò che c'è di virtuale non si può dividere, se prima colla riflessione non si conosce attualmente. Ma colla riflessione si conosce il contenente, cioè l'oggetto, attualmente, e, così conosciuto, colla analisi astrattiva si divide dal contenuto; e allora il contenente, cioè la forma oggettiva divisa per astrazione dal suo contenuto, si può confrontare al contenuto stesso, onde si possono scoprire tra l'uno e l'altro delle relazioni. In questo modo la stessa *oggettività* diviene subietto o termine di relazioni speciali, ed è possibile la ricerca: « quali sieno le relazioni tra le forme categoriche dell'essere ».

939. Spiegasi da tutto questo, come la forma oggettiva s'applichi a se stessa; cioè, come la forma oggettiva, unita al pensiero come *mezzo* e forma sua propria, faccia conoscere se stessa come *termine* del pensiero stesso. E poichè la forma oggettiva è essenzial-

mente nell'essere, da cui non si può dividere se non per un'astrazione ipotetica, intendesi del pari, in che modo l'essere, come mezzo e forma, faccia conoscer l'essere come termine del pensiero (*Logica* 702-705).

Non ci potrebbe aver questo movimento del pensiero dall'*essere* all'*essere*, se l'essere da cui si parte, e l'essere a cui si perviene, non avesse qualche differenza, non in sè, ma relativa al pensiero stesso: ossia, se non ci fossero due modi in cui al pensiero umano si congiunge, come *forma* cioè, e come *termine*. Pensare dunque l'essere obiettivo, o anche solo pensare l'obietto, o astrattamente la forma obiettiva, è far sì che tali cose diventino *termine* del pensiero. Ora, il *termine del pensiero* esige che sieno oggetto; tutto dunque si pensa oggettivamente. Ma si può pensare oggettivamente l'oggetto stesso: si pensa dunque l'*oggetto* per l'*oggetto*, l'essere oggettivo per l'essere oggettivo; l'essere oggettivo dunque ha due relazioni al pensiero, l'una di termine, l'altra di mezzo.

940. Ma vediamo di più, come questa distinzione che noi facciamo tra il mezzo e il termine del conoscere cada solo nella mente umana, e non nella divina, e perchè.

Alla mente umana è dato a intuire l'*essere virtuale*, cioè l'*essere* diviso dalle sue forme in questo senso, che le sue forme vi sono comprese solo virtualmente, ma non palesemente.

Questa virtualità è doppia. Poichè si può intendere la virtualità delle forme astratte, la quale è comune a tutte e tre le forme. E si può intendere la virtualità dell'essere nelle forme; e questa è propria della forma oggettiva, e consiste nell'essere ella forma del pensiero, onde questo apprende oggettivamente tutto ciò che apprende. Le forme dunque nel pensare umano rimangono in questo doppio modo nascoste nella virtualità.

Ma all'essere in se stesso sussistente è essenziale l'attualità di tutte le tre forme, di maniera che, quand'anco una sola diventasse virtuale, ne cesserebbe il concetto, non sarebbe più lui, ma un altro. Anche la forma obiettiva dunque dev'essere sempre attuale nell'Essere sussistente in sè. Ora, forma obiettiva ed obietto d'una mente è il medesimo. È dunque essenziale all'Essere sussistente in sè, che egli sia sempre attuale obietto d'una mente: egli è per la sua stessa essenza dianologico. Se l'essere sussistente in sè è per la sua stessa essenza *obietto*, egli dev'essere di

conseguente per la sua stessa essenza *mente*, e però obietto a sè stesso. Poichè essere per sè stesso obietto è quanto dire, essere *per sè stesso inteso*. Ma essere per sè stesso inteso importa, che non possa mai non essere inteso, anche considerato da sè solo. Se dunque l'essere sussistente considerato da sè solo è per sè stesso inteso, è necessario ch'egli sia ad un tempo intelligente; perchè, se non fosse intelligente, non sarebbe, preso da sè solo, inteso, contro il supposto. È dunque mente, ossia *subietto intelligente* per sè, e per sè pure è *oggetto*.

Noi abbiamo veduto, che la forma subiettiva può esistere in atto limitata, a differenza delle altre due che non possono essere limitate in atto, ma solo nascondere qualche parte della loro attualità, apparire con quel difetto di splendore, che costituisce la *virtualità*. Possono dunque esistere dei subietti intelligenti in atto limitati, ma questi non possono essere per *sè oggetti* a sè medesimi, appunto per la loro limitazione attuale che ripugna all'essenza stessa dell'oggetto. Alle menti finite dunque l'*oggetto* è un altro, è un diverso da esse effettivamente. Ciò rivela a noi la ragione per cui queste possano intuire l'essere virtuale, e non ci abbia necessità che lo vedano in tutta quanta la sua propria luce attuale. E la ragione è questa. Il sussistere è sempre essere in atto. Sia questo atto più o meno esplicato, è sempre un atto, ed anzi l'esplicazione maggiore o minore appartiene alla parte accidentale del subietto: il subietto stesso in quanto sussiste è semplice atto, poichè o è, o non è, senza gradazione; questo è dunque proprio della sussistenza, d'essere, come tale, un atto senza potenzialità nè virtualità, dico in quanto è sussistenza. Supposto dunque che ci sia un subietto sussistente, e per ciò un atto, se questo subietto in atto è egli stesso obietto, anche questo obietto è atto. L'essere sussistente dunque, cioè Dio, essendo, come sussistente, essere in atto, ed essendo per sè obietto; anche quest'obietto è necessariamente in atto, e perciò non può avere virtualità alcuna, ma deve avere la stessa attualità del subietto, attualità che nel caso nostro è massima e pura da ogni altra aggiunta. La mente finita invece non è per se obietto, ma l'obietto è da essa intuito come un altro; cessa dunque ogni ripugnanza a intendere, che questo obietto sia veduto più o meno, secondo la vista di chi

lo guarda, ossia che quest'obietto si mostri a tali menti con una certa virtualità.

Di poi si consideri, che il pensiero umano per natura apprende reali finiti, i quali pure non sono per sè oggetti. Non essendo per sè oggetti, l'oggettività di questi reali è un altro, e però si distingue effettivamente da essi. Pure, non potrebbero esser pensati se non come oggetti; devono dunque esser pensati coll'oggetto, ma pensati come in un altro (il che dicesi esser oggettivati). Ora, poichè l'oggetto non costituisce la loro propria natura, e non è loro necessario se non per essere conosciuti; per ciò conviene che la loro natura sia il termine del pensiero, e l'oggetto accompagni questo termine, solo come *mezzo* di conoscere, come la loro conoscibilità, come forma del pensiero, che riesce a dire quasi tutt'uno. Ma ciò che il pensiero conosce attualmente, è il suo termine: l'oggettività dunque rimane nel pensiero come mezzo, ossia termine medio, in uno stato oscuro, di virtualità. La riflessione poi sopravvenendo vede: 1° che la natura finita che si conosce non è per sè oggetto; 2° ch'ella dovette ricevere forma d'oggetto per essere conosciuta; e 3° finalmente separando questa forma, la fa divenire essa stessa termine del pensiero riflesso.

Dalle quali tutte cose si vede, che solo nella mente finita, e non in Dio, l'oggetto comparisce or come il mezzo di conoscere, or come il termine della conoscenza. Poichè in Dio, cessando la qualità di *mezzo* che non è necessaria, c'è solamente l'oggetto sussistente sempre attuale, che è egli stesso subietto conoscente, la cui conoscenza non si fa per alcun mezzo, ma sempre è, com'è egli medesimo.

§ 2.

La forma subiettiva nell'ordine logico di generazione ha una relazione di precedenza all'altre due.

941. Contenendosi dunque nell'essere oggetto tutte le relazioni, in esso dovremo trovare anche le relazioni che ci hanno tra le stesse forme dell'essere, risultando dalle cose dette, che nell'essere oggetto, come contenente, si vedono le tre forme, e lo stesso essere

oggetto contenente vi si può veder contenuto. Poichè l'*essere oggetto* come *termine* della conoscenza è contenuto nell'essere oggetto come *mezzo* del conoscere. Queste sono due relazioni diverse che lo *stesso essere oggetto* ha colla mente. Dacchè l'essere *informa* la mente e così la costituisce mente, in quanto la informa è oggetto immediato di lei. La mente così informata è in atto: quest'atto termina nell'essere, ma ella non pensa, con questo primo atto, che quest'essere sia oggetto del suo pensiero; eppure l'essere è tale, benchè ella ancora non pensi a questa relazione ch'egli ha con sè, perchè ella ancora non pensa a sè. Ella conosce l'essere e tutto ciò che è nell'essere, poichè l'essere è *oggetto* del suo atto. Che l'essere sia *oggetto* del suo atto, è necessario acciocchè ella pensi l'essere; ma non è necessario ch'ella pensi a questa relazione che è tra l'essere e lei e che è condizion del conoscere. Non è dunque necessario che la *relazione* tra l'essere e la mente, la condizione cioè del conoscere, sia conosciuta dalla mente; ma solo che ci sia. Che l'essere poi abbia questa relazione colla mente, nasce dalla stessa natura dell'essere, il quale è così fatto da poter essere visibile alle menti, da poter essere loro oggetto. Ora, questa relazione dell'essere colle menti, a lui essenziale, è la forma dell'*oggettività*. Questa forma è quella che costituisce l'ordine degli intelligibili, perchè tutto ciò che è intelligibile è intelligibile per questo, che può esser *oggetto* della mente. La forma *oggettiva* dunque dell'essere nasce mediante l'atto dell'intelligenza, e senza quest'atto non c'è ancora; e perciò, nell'ordine logico della generazione, è posteriore a quest'atto dell'intelligenza; poichè l'essere o un'entità qualunque è oggetto d'una mente non per altro, se non perchè è pensato dalla mente. Che dunque l'essere abbia la forma oggettiva, è posteriore e conseguente all'atto dell'intelligenza. Se l'essere fosse oggetto anteriormente all'atto dell'intelligenza, esso col primo atto di questa potrebbe essere conosciuto come oggetto. Ma poichè l'essere diventa oggetto in conseguenza di quest'atto, e però nell'ordine logico di generazione suppone avanti a sè quest'atto che lo rende oggetto; perciò il primo conosciuto è l'*essere*, e dopochè l'*essere è conosciuto*, può conoscersi che egli è conosciuto, cioè che è oggetto; ma non può conoscersi che sia conosciuto, cioè che sia oggetto, prima che sia conosciuto. Questo spiega il perchè nell'intuito umano si conosca l'*essere*, e conoscendosi l'es-

sere, questo sia *fatto oggetto,* e fatto oggetto, possa essere conosciuto come oggetto.

Può dunque essere conosciuto come oggetto, cioè come ente pensato, dopo che è pensato, e però con una riflessione. Ma quando è conosciuto come pensato, cioè come oggetto, allora ha un'altra relazione colla mente: esso si pensa, come prima si pensava l'essere senza pensare che fosse presente alla mente ossia che fosse oggetto. Così l'*essere pensato*, o l'essere come oggetto, si pensa senza pensare insieme che attualmente egli si pensa: si pensa dunque l'oggetto come oggetto, senza pensare che egli sia presente al pensiero, che sia oggetto di quel pensiero attuale che si fa di lui: si pensa come oggetto d'un altro pensiero o di tutti i pensieri possibili, non dell'attuale. L'*oggettività* dunque, rispetto a tutti gli altri pensieri reali, eccetto quello che attualmente si fa, e rispetto a tutti i pensieri possibili, può esser pensata: non può esser attualmente pensata l'*oggettività* di quel pensiero con cui attualmente ella si pensa. Da questo si vede che l'*oggettività*, come forma del pensare, è quella relazione che colla mente ha l'entità attualmente pensata; e che questa oggettività informante il pensiero attuale e reale non è mai pensata finchè conserva quest'atto d'unione colla entità attualmente e realmente pensata. Se dunque quest'oggettività è, ma non si pensa; dunque è nell'ordine dell'esistenza, che è quanto dire della subiettività, e non nell'ordine degli intesi, cioè degli oggetti attuali. Vedesi dunque come l'*oggettività* stessa acquista la forma subiettiva, in quanto è attualmente prodotta dal subietto coll'atto del pensiero, e non è oggetto di questo pensiero. Perchè l'oggettività stessa prima è, e poi è conosciuta, come tutte le altre entità. Or quando si dice che l'*oggettività* è non conosciuta, le si dà con questo un atto di essere; e « ogni atto di essere, in quanto non è conosciuto, appartiene alla forma subiettiva ». Tutto quindi, anche le forme dell'essere, anche la stessa forma obiettiva, tutto (in ordine logico di generazione) esiste prima in forma subiettiva, e poi in forma obiettiva.

La forma subiettiva dunque nel detto ordine logico di generazione ha una relazione di precedenza all'altre due.

§ 3.

Nel pensare umano vi ha una forma mediatrice che è obiettiva, ma esistente in forma subiettiva.

942. La forma obiettiva dunque dell'essere esiste in conseguenza d'un atto subiettivo, pel quale la mente che è subietto pensa l'essere, e, pensandolo, il rende a sè obietto. Ma ci ha divario infinito tra l'atto della mente divina che fa sè stesso obietto, e l'atto della mente umana. Col primo l'essere è completato, l'essere è posto nelle sue forme.

L'atto della mente umana dee considerarsi o per riguardo all'essere, o per riguardo alle entità finite.

Per riguardo all'essere, l'atto della mente umana è l'atto primo pel quale esiste: l'essere oggetto le è dato, no'l produce ella a sè stessa. Ma si può dire, in qualche modo, che, con quest'atto che è quello dell'intuizione, l'essere, che è già per sè stesso obietto, diventa *obietto al subietto* che egli, manifestandosegli, informa, e informando produce. Appunto perchè quest'essere obietto informa il subietto uomo, l'uomo, in quant'è intellettivo, apprende ogni cosa *obiettivamente*. Coll'intuizione dunque, la mente umana apprende l'*essere in sè* (nè l'essere può apprendersi in altro modo), e perciò lo apprende come obietto. In questa apprensione, ciò che c'è di virtuale è solo la *forma astratta dell'oggettività*, non l'oggetto, perchè l'essere, come dicevamo, è appreso come obietto.

Ma per riguardo alle entità finite apprese direttamente dall'uomo, non rimane virtuale soltanto la *forma astratta dell'oggettività*, ma anche la loro qualità d'*oggetto*; e però v'ha la doppia virtualità detta di sopra.

In fatti, nell'atto con cui si pensa direttamente un'entità finita, la mente nè pensa la forma astratta dell'obiettività, nè pensa che l'entità finita sia obietto assoluto (perchè non è tale), oppure obietto relativo a sè stessa, perchè sopra sè stessa ancora non riflette.

Esse nondimeno son formate obietto alla mente dall'atto subiettivo della stessa mente umana. Indi la necessità che quest'atto subiettivo, col quale l'entità finita è obietto alla mente, debba diventare egli stesso obietto d'un altro pensiero, acciocchè

la forma obiettiva impostale dalla mente sia ella stessa obietto del pensiero attuale.

Quindi apparisce, che la stessa forma obiettiva che viene imposta dalla mente umana alle entità finite esiste prima subiettivamente, ossia in forma subiettiva. Questo mostra vie meglio, come le forme dell'essere s'involgono reciprocamente.

943. La forma obiettiva imposta alle entità finite, che esiste subiettivamente, è la qualità che la cosa pensata ha d'esser pensata: la cosa è pensata, ma la qualità d'essere pensata (che è l'obiettività impostale) non è pensata, non è ancor obietto d'alcun pensiero. E però dicesi che questa forma obiettiva, in quanto è imposta dalla mente all'entità finita, è ancora nella forma subiettiva. La subiettività della forma obiettiva ha questo di proprio, di essere *mediatrice* tra il subietto, e l'obietto: poichè, in quanto è oggettività imposta, inerisce all'entità finita senz'esser questa, e in quanto ella è in forma subiettiva, inerisce al subietto, come forma subiettiva dell'atto conoscitivo. E per vero dire, che è l'entità pensata? È l'entità resa obietto del pensiero. L'oggettività dunque è ad essa inerente, si può predicare di lei. Ma questa oggettività è ella la cosa pensata? No, ma è la forma subiettiva dello stesso pensiero, ultimato il quale, la cosa è pensata finchè dura il pensiero: dappoichè pensato altro non dice, se non l'atto subiettivo ultimato e congiunto coll'oggetto.

L'obiettività dunque imposta alle entità finite nel pensare umano esiste prima di tutto in forma subiettiva, e questa *obiettività in forma subiettiva* è il punto d'unione tra l'atto del pensiero e l'entità finita pensata, è quella forma media, che ingannò Aristotele quando confuse il subiettivo coll'obiettivo dicendo: che « in quelle cose che sono senza materia è il medesimo l'in« telligente e l'inteso (1) ». Poichè, quando si dice « obiettività « in forma subiettiva », le due forme restano distinte, sebbene congiunte; ma quando si dice che l'intelligente e l'inteso sono il medesimo, si confondono.

Oltre a che, Aristotele pronuncia quella sentenza assolutamente; noi all'opposto diciamo che, solo nel pensare umano e rispetto all'entità finite che non sono per sè oggetti, c'è « l'obiet-

(1) Ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης, τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν, καὶ τὸ νοούμενον. *De An.* III, 4.

« tività in forma subiettiva », e non nel divino, nè riguardo all'essere. E questo dimostra, che l'intelletto umano è per sè puramente subietto, e non obietto, come il divino. Essendo poi il principio intelligente dell'uomo soltanto subiettivo, e avendo l'essere indeterminato per suo oggetto, quando il pensiero si reca in entità che per sè non sono oggetti, deve prodursi una forma media che costituisce la congiunzione di essi coll'intelletto. Poichè, ogni qualvolta un ente dee congiungersi con un altro ente da sè diverso, o con una forma di questo altro ente ch'egli non ha per sè stesso, il punto della loro unione somministra al pensiero una terza entità, la qual tiene e dell'uno e dell'altro dei due che si uniscono, e non appartiene puramente nè all'uno, nè all'altro di essi. E così la forma obiettiva dell'entità finita appartiene da una parte alla cosa pensata, dall'altra, esistendo come forma subiettiva, appartiene al subietto pensante: le due forme dunque, per dirlo di nuovo, non si confondono, ma l'una è ancora nell'altra.

Indi la conseguenza: che l'oggetto, di cui furono rivestite le entità finite, nel semplice e diretto pensiero di queste, non è presente alla mente umana come oggetto, ma si fa presente replicandosi il pensiero sopra sè stesso; il che nasce quando la mente vede, che l'*oggetto il quale è contenente di tutte le entità in universale* è contenuto nel pensiero dell'entità finita singolare.

§ 4.

Il pensiero umano non forma l'oggetto assoluto, ma solo l'oggetto relativo a sè.

944. La mente dunque rende oggetto a sè ogni cosa col conoscerla. Essendo pertanto oggetto ciò che è conosciuto, consegue, che tanti sieno gli oggetti, quante le cose conosciute. Ma l'Ideologia dimostra, che la mente non può rendere oggetti le cose, se le cose non hanno una qualità che le renda suscettive d'esser pensate, ossia d'essere attualmente oggetti della mente. Dimostra di più, che ogni realità finita è priva (per sè sola considerata) di questa attitudine, e che quest'attitudine non è inerente se non al puro essere. Perciò i reali finiti sono pensati

in quanto hanno l'essere. L'essere dunque è quello che dà loro l'intelligibilità, ossia quella qualità per la quale possono divenire oggetti della mente umana: sono dunque oggettivati, non oggetti per sè stessi. Ma l'essere solo è oggetto per sè stesso. In quest'oggetto dunque e per quest'oggetto si conoscono tutti i finiti. Astraendosi colla mente quest'attitudine che ha l'essere di venir pensato dalla mente, o piuttosto la sua qualità essenziale d'esser pensato, si ha il concetto astratto dell'oggettività. L'oggettività astratta in tal modo è divenuta oggetto ella stessa del pensiero.

Ogni entità finita è dunque oggetto, perchè ha seco unito l'essere; ma in essa termina il pensiero: ella dunque, così oggettivata, pare un oggetto finito, perchè chi la pensa non bada all'essere che è il vero oggetto del pensiero. Ma quando si distingue dal reale finito l'essere che lo rende intelligibile, allora si vede che l'essere è oggetto senza confini. Il puro oggetto dunque ha natura d'illimitato. E quando si afferma, che tutte le cose sono contenute nell'oggetto, non s'intende negli oggetti ristretti come quelli che sono divenuti oggetti per l'oggettivazione, ma s'intende nell'essere oggetto illimitato. Ma poichè tutti i reali finiti appartengono alla forma reale subiettiva, perciò anche l'essere che, nella loro diretta apprensione, si vede in essi è nella forma subiettiva. Ma appunto perchè si vede e si pensa in essi, con ciò diventa obietto speciale del pensiero umano. Non potrebbe tuttavia diventare obietto speciale, se non n'avesse l'attitudine. Or, l'attitudine che ha l'essere subiettivo a diventare obiettivo alla mente umana, appartiene alla forma obiettiva. In fatti, non potrebbe aver l'attitudine a diventare obietto alla mente umana, se non fosse indipendentemente obietto per sè. Poichè l'*attitudine* a diventare obietto alla mente umana riguarda soltanto gli obietti finiti. Questi sono gli obietti che la mente umana si forma: e se li forma obiettivandoli, cioè aggiungendo loro l'obietto, come mostra l'Ideologia. L'essere dunque è per sè obietto innanzi alla mente umana quand'ella esiste; ed è per questo, che la mente umana ha l'attitudine di pensare i reali finiti e così di renderli obietti a sè stessa. L'essere dunque subiettivo è per sè obietto, e quindi l'essere subiettivo è involto nella forma di obietto, nella quale è essere obiettivo. Se l'es-

sere subiettivo è per sè obietto, quello è l'entità pensata in questo, l'essere subiettivo dunque è essenzialmente contenuto nell'obiettivo.

Articolo II.

Le relazioni tra le forme categoriche sono le relazioni supreme.

945. Or abbiamo sgombrato il cammino, perocchè quella forma mediatrice nel pensare umano, la quale, presentandosi ambigua, potea indurre a credere che ella fosse una quarta forma, s'è mostrata ridursi anch'essa alle tre forme. Consideriamo pertanto le relazioni reciproche di queste.

E se le forme categoriche danno il fondamento alle classi supreme e universalissime a cui si riducono tutte le entità pensabili, di necessità conviene inferire, che le *relazioni* che passano tra esse sieno le *relazioni supreme* e universalissime, nelle quali si contengano, divise in generi e specie, le relazioni minori.

946. Ma quello che noi abbiamo detto più sopra, dove abbiamo trattato delle relazioni tra l'essere e le forme, sembra contraddire a questa illazione. Poichè abbiamo detto: che l'*essere*, considerato astrattamente e diviso dalle sue forme, al pensiero apparisce come anteriore a queste, essendo l'inizio di tutte. E di più, esso è anteriore alle forme perchè è il termine dell'intuito naturale, e quindi il primo noto.

A questo si risponde: che ogni cosa che si pensa, si pensa rivestita d'una forma categorica, e che ciò è condizion necessaria al pensare. La necessità è tanta, che, anche allor quando si prescinde coll'astrazione o in qualunque altro modo dalle forme, anche allora, anche per fare quest'astrazione stessa, si adoperano le forme.

In fatti, in quanto all'*essere* termine dell'intuito, egli è puro essere senza forme, come entità pensata: ma non esclude o nega le forme, anzi le contiene tutte tre virtualmente.

Di più, sebbene egli, come entità pensata dall'uomo, sia *essere* che non mostra, ma nasconde in seno le forme (*Logica* 334), ha nondimeno la forma oggettiva come mezzo del conoscere, la ha virtualmente, e non solo virtualmente come l'altre due, ma

di più in un modo proprio della forma obiettiva, perchè la forma obiettiva inerisce ad esso in forma subiettiva, come *forma mediatrice*.

947. Ma s'insisterà dicendosi: colla facoltà d'astrarre non solo si può prescindere dalle forme senza negarle, e comprendendole virtualmente, come accade nell'intuito; ma si può anche *precidere* negandole espressamente dell'essere o dell'entità che si pensa, e restringendo il pensiero all'entità così precisa. Sì, noi replichiamo: ma che si fa con questa mentale precisione? Non mai altro, e poi altro, se non rimuovere le forme dalla nostra considerazione. L'entità pensata in tal caso è senza forme attualmente pensate, ma collo stesso pensarla già la rivestiam della forma obiettiva, che è il mezzo universale del pensare e l'indispensabile mediatrice tra ogni cosa pensata e l'atto del pensiero. Lo stesso atto dunque di precidere le forme dell'essere si fa colla forma obiettiva, la quale rimane sempre inerente sì all'entità pensata, e sì all'atto del pensiero; benchè non come termine attuale dell'attenzione, ma come forma della medesima. Io concederò ancora di più: concederò che l'uomo pensi esistano delle entità incognite, senza sapere quale delle tre forme abbiano tali cose. Tutto è incognito in questo caso, e l'entità, e la forma delle entità. In vano: poichè in qualche modo si pensano: sol col pensarle, sono oggetti del pensiero: hanno dunque inerente la forma obiettiva, benchè rimanga incognita.

— Ma la forma obiettiva può ella rimanere incognita? — Sì, rispetto all'uomo, pel quale la cognizione di molte cose è accidentale, e non essenziale.

— Ma non avete detto voi stesso, che l'incognito, non esistendo nè a se stesso (nel qual caso sarebbe già cognito), nè a nessun subietto intelligente, non esiste a nessuno, è un nulla? — Sì, ma questo non vuol già dire che l'*esistere* e l'*esser conosciuto* sia il medesimo: vuol dire solamente che l'uno non può stare senza l'altro; son necessarî ambidue; e questa appunto è la ragione per la quale si può pensare l'uno, precidendo da esso l'altro. L'esser necessarî ambidue reciprocamente importa che l'uno non può esistere senza l'altro — Si dirà: « dipendono dunque l'uno dall'altro? » Non si può rispondere a questa domanda, senza stabilire accuratamente il valore in

cui si prenda la parola dipendenza. Poichè, se per dipendenza s'intende quello che diciamo, cioè che l'esistere non può star senza l'essere conosciuto e viceversa, in tal caso si può dir che queste due proprietà dipendano reciprocamente. Ma non è questo il senso ordinario della parola dipendenza. Nel senso ordinario, la dipendenza d'una cosa dall'altra non è mai reciproca sotto lo stesso aspetto; e però importa una grandezza o dignità maggiore in quella cosa da cui l'altra dipende, e una grandezza e dignità minore in quella che ne dipende: altramente l'una dipendenza distruggerebbe l'altra. Se dunque c'è una reciproca necessità d'esistere di due cose l'una a canto dell'altra, questa si chiama relazione di puro sintesismo, e non di dipendenza. Col sintesismo invece sta l'indipendenza, quando l'una delle due cose sintesizzanti non potrebbe essere distrutta dall'altra. Non è essa in balìa dell'altra, ma è per sè tale: dunque non dipende dall'altra, è solo correlativa all' altra: sono entrambe indipendenti. Finalmente il puro sintesismo, al contrario della dipendenza, è cosa che appartiene alla dignità delle cose sintesizzanti: perchè a una cosa è pregio l'avere tal natura che inchiuda l' altra con cui sintesizza, venendo ciascuna accresciuta e nobilitata dall'altra che diventa cosa sua propria; e ciò in virtù della propria essenza, che è così ricca: e ciò a quel modo che una natura è nobilitata dalle sue proprie perfezioni. A ragion d'esempio, a chi domandasse: « la natura umana dipende dall' intelligenza » si dovrebbe rispondere: « la natura umana non può stare senza l'intelligenza, di maniera che senza l'intelligenza non sarebbe natura umana; ma questa non si dice dipendenza, sì una perfezione intrinseca di quella natura ». Allo stesso modo, tra una cosa e un'altra ci può essere una relazione che sia una sua perfezione, e un costitutivo della sua natura; e questo non si direbbe con proprietà un dipender dall'altra, venendo questa stessa necessità dalla propria natura, ed essendo una perfezione della medesima. Così, l'essere non può sussistere senza essere conosciuto, e non può essere conosciuto senza esistere; e questa relazione è una perfezione della natura dell'esistere, e una perfezione della natura dell'essere conosciuto.

Ritornando dunque all'obbiezione che ci si faceva, s'avverta:

che quando si pensa « l'esistere in sè », astrazione fatta « dall'essere conosciuto », allora si pensa l'essere nella *forma subiettiva* (sia come subietto perfetto, sia come subietto astratto); e quando si pensa come conosciuto, allora si pensa l'essere nella *forma obiettiva*. Poichè la forma subiettiva è appunto l'*atto* dell'esistere, e la forma obiettiva è « l'essere quest'atto intelligibile o inteso a una mente, a un subietto. Non è dunque possibile che l'uomo pensi mai, che l'essere sia diviso dalle sue forme, benchè possa precider queste per una astrazione ipotetica e col pensare parziale, rimanendo però la forma virtualmente unita all'essere; e appunto perchè rimane sempre sì la forma subiettiva e sì la forma obiettiva unita virtualmente all'essere, perciò l'uomo può in appresso pensarle attualmente con una riflessione, e trovarle in esso: ciò ch'egli non potrebbe, se veramente non ci si contenessero in modo virtuale, e non attualmente pensate, il che fa sì che ci sieno in *modo subiettivo*, al modo subiettivo appartenendo l'esistenza d'ogni cosa che si suppone esistere non pensata.

948. Rimane dunque: che le relazioni supreme sieno sempre le relazioni tra le forme, e che anche le relazioni tra l'*essere* e le *sue forme* appartengano alle relazioni tra le forme, perchè altro non vengono ad essere, se non « le relazioni dell'essere in forma subiettiva astratta colle tre forme ».

Articolo III.

Tre somme classi di relazioni cavate dalla triplice varietà dei termini tra cui passano.

949. Le relazioni possibili a concepirsi dalla mente sono innumerevoli a cagione della facoltà d'astrarre che moltiplica le entità senza fine assegnabile. Prendere questa sterminata moltitudine di relazioni e trovarci un ordine, un principio e una classificazione è ufficio dell'ontologo; e non molto gli antichi s'addentrarono, per quanto mi pare, ne'visceri di questa ricerca.

Noi abbiamo ritrovato il principio ed il fonte di tutte le possibili relazioni nella forma obiettiva dell'essere: dobbiamo ora affrontarci direttamente al problema della sommaria classificazione.

Ognuna delle tre forme dell'essere si può considerare: 1° come sussistente; 2° come forma astratta universalissima, ossia categorica; 3° come fondamento inesausto di astratti parziali.

Convien riflettere, che gli astratti parziali che si cavano da una delle tre forme ritengono la stessa forma da cui sono stati tolti, e a cui di conseguente si riducono.

Quindi tre questioni sommarie si presentano al filosofo intorno alle relazioni:

1a Questione: quali siano le relazioni tra le forme sussistenti;

2a Questione: quali siano le relazioni delle forme, in quanto sono forme astratte universalissime o categoriche;

3a Questione: quali siano le relazioni degli astratti che si formano su ciascuna delle tre forme, e che ne ritengono la natura.

Queste tre questioni conducono a ritrovare tutte le relazioni possibili, e ne costituiscono la più estesa classificazione. Tutte le relazioni possibili dunque si dividono in queste tre classi:

I.a Classe di relazioni. — Relazioni delle forme susistenti.

II.a Classe di relazioni. — Relazioni delle forme categoriche.

III.a Classe di relazioni. — Relazioni degli astratti parziali, cavate da ciascuna delle forme categoriche.

Egli è manifesto, che questa classificazione ha per suo fondamento la varietà *dei termini* tra cui si concepisce passare la relazione; e perciò è una classificazione estrinseca, e non ancora cavata dalla natura stessa di quel *nesso* tra i termini, che si dice relazione.

Articolo IV.

La relazione di contenente e di contenuto esprime la natura o la condizione di tutte le relazioni — Le relazioni considerate nella loro natura si dividono in tre classi.

950. Per conoscere dunque la natura della relazione, conviene considerarla qual è nell'atto che nasce. La relazione nasce colla seconda forma dell'essere, e in appresso colla terza; di maniera che non ci sono relazioni, se non perchè ci sono le forme dell'essere essenzialmente correlative tra loro.

Le relazioni infatti, congiungendo le entità, le organizzano; sì che l'organismo non è che un complesso di relazioni, e queste si trovano in esso. Se dunque si pon mente all'organismo necessario ed assoluto dell'essere, a cui si riducono tutti gli organismi, egli è chiaro che in esso potranno scorgersi le prime necessarie ed assolute relazioni, le quali si ripeteranno ovunque, in qualsiasi modo, comparisca l'essere. Ora, l'organismo dell'essere è originariamente di tre forme; e perciò in esse pur si troveranno le relazioni originarie tipiche di tutte le altre, nelle quali si vedrà nettamente la natura e l'essenza stessa della relazione. E poichè l'essenza è la prima cosa che si vede in qualunque oggetto (*Ideolog.* 613, 1215, n.), e avanti a queste relazioni non ce ne sono altre: perciò esse, che sono le prime, mostreranno l'essenza della relazione stessa.

Se dunque noi consideriamo come l'essere sia organizzato nelle forme, vediamo che tutta questa organizzazione è costituita (parlando in modo universale) dalla relazione del contenente e del contenuto. Perocchè in ciascuna forma c'è l'essere, e la forma *lo fa* essere contenente massimo, di maniera che è contenente massimo in tre modi, e in ciascuno contiene se stesso e gli altri in due modi, ossia sotto l'altre due forme.

Se dunque tale è l'organizzazione dell'essere, questa dovrà ricomparire ovunque c'è l'essere, e in quanto c'è l'essere; e però dovrà ricomparire dappertutto anche la relazione di contenente e di contenuto, che forma quell'organismo.

Dovrà ricomparire nella prima delle tre indicate classi di relazioni, cioè in quelle che passano tra le forme sussistenti, poichè queste sono o danno l'essere: dovrà ricomparire nella seconda classe tra le forme astratte, perchè la detta relazione nasce dalle forme e non dal puro essere, e le forme si suppongono tenute davanti alla mente che solo prescinde dall'essere: dovrà finalmente ricomparire nella terza classe che abbraccia le relazioni tra le entità cavate per astrazione da ciascuna forma, perchè ciascuna di queste entità astratte ritiene la forma da cui fu cavata, e solo spezza l'essere che sta nella forma, e ne considera, per così dire, un frammento. In fatti, come abbiamo già detto, la mente non può mai pensare ad alcuna cosa, senza

che la forma stia aderente alla cosa pensata, almeno virtualmente.

951. Fino a tanto che si ragiona del puro essere, le forme sono semplici ed infinite; e però non ci possono essere relazioni nel seno di ciascheduna considerata a parte (se non virtuali, e per analogia); perchè dove c'è semplicemente l'uno, non ci sono relazioni. Ma quando si parla di enti finiti, allora la forma subiettiva rimane limitata e spezzata, e la forma obiettiva acquista una relazione colle entità finite, per la quale nasce alla mente umana il concetto d'una *forma mediatrice*; e una simigliante relazione nasce riguardo alla forma morale.

In quest'ordine delle cose finite, ci si manifesta dunque primieramente una nuova serie di relazioni: e sono quelle che ciascuna forma finita ha colla sua corrispondente forma infinita: e tutte queste relazioni hanno ancora la natura di contenente e di contenuto.

Ma dopo ciò, le diverse entità finite appartenenti a ciascuna delle tre categorie hanno delle relazioni tra loro: e queste, propriamente in sè considerate, non si riducono tutte alla *forma tipica di contenente e di contenuto*, ma sono conseguenti alle altre due classi di cui è propria questa forma tipica.

Se noi vogliamo dunque classificare tutte le relazioni secondo la loro intrinseca natura, ne avremo le tre classi seguenti:

1° Prima classe — Relazioni delle forme dell'essere, considerate in se stesse tra loro — relazioni di *contenenza reciproca*;

2° Seconda classe — Relazioni di ciascuna forma, nella sua attuazione finita, colle forme infinite — relazioni di contenente da una parte, e di contenuto dall'altra, senza uguale reciprocità.

3° Terza classe — Relazione dei finiti di ciascuna categoria tra loro — relazioni conseguenti ad altre relazioni di contenenza che appartengono alle due classi precedenti. — In questa classe di relazioni, i due termini tra cui passa la relazione suppongono sempre avanti di sè una terza entità in cui entrambi sieno contenuti, la quale si può chiamare la *causa condizionale* della relazione.

Articolo V.

Delle relazioni attuali e delle relazioni virtuali.

932. Nella definizione della relazione abbiamo fatto entrare l'elemento dell'intelligibilità; e questo è consentaneo a quella sentenza, che « il principio e il fonte delle relazioni è nella forma oggettiva dell'essere ».

La soluzione che abbiamo data alle difficoltà che stanno contro questa sentenza ci conduce naturalmente a distinguere delle *relazioni attuali* e delle *relazioni virtuali*.

Per relazioni attuali, intendiamo quelle che sono attualmente conosciute da una mente qualunque.

Per relazioni virtuali, quelle che appartengono alla entità conosciuta in modo, che con una nuova riflessione la mente le conosce, senza che ella abbia bisogno perciò di ricorrere a qualche altra cosa che non ha in sè.

Come nascano queste relazioni virtuali inerenti all'entità conosciuta, ma non conosciute attualmente, risulta dalle cose dette. Esse nascono dalla soppressione delle forme dell'essere, dalle quali vengono le relazioni; e per soppressione delle forme intendo il rimaner queste solo virtualmente davanti al pensiero umano, come abbiamo spiegato. Potendo sembrare la cosa alquanto sottile, spieghiamola di nuovo.

La mente umana pensi un'entità, per esempio, un corpo. Se questo corpo sussiste, ella lo pensa nella forma subiettiva, appunto perchè lo pensa sussistente. Ora, se ella, mediante una riflessione, considera che la sussistenza è una forma universale, sotto la quale non è solamente il corpo ch'ella pensa, ma son molti altri enti; ella vede che il corpo sussistente pensato è contenuto nella categoria dei sussistenti, e però vede una relazione di contenuto e di contenente. Siffatta relazione c'era anche prima che la mente la vedesse; ma poichè l'ha trovata senza uscire da sè, col puro pensiero riflesso, essa era una *relazione virtuale*, cioè virtualmente contenuta nel pensiero precedente.

Se, con un'altra riflessione, ragiona così: « il corpo che penso è oggetto della mia mente », ella scopre con ciò un'altra relazione che, prima d'essere scoperta, era virtuale, e fino che era virtuale aveva ragione di forma mediatrice. Considerata questa forma me-

diatrice attualmente, ella apparisce come contenente del corpo sussistente, poichè è la *specie piena* in cui il corpo si vede.

Se, con altra riflessione ancora, la mente considera questa *specie piena* del corpo come oggetto immediato del proprio pensiero, le si manifesta con ciò attualmente un'altra relazione, che prima stava solo virtualmente; ed è la relazione di contenuto che la detta specie ha rispetto al subietto reale che la pensa, il quale ha condizione di contenente.

Di simili esempi si possono recare all'infinito. Tornerà dunque meglio, che porgiamo in generale il modo a conoscerle, dichiarando la data definizione.

953. Abbiamo detto, che « le relazioni sono virtuali ogni qual volta non si vedono attualmente, ma si possono vedere con una riflessione sulle entità che la mente ha in sè, senza che ricorra a cosa straniera ». Allora, le relazioni sono *virtualmente* comprese nelle entità che la mente già possiede.

Diciamo « nelle entità che la mente già possiede » in vece di dire « nelle entità già dalla mente conosciute », poichè la mente può possedere le entità in tre modi:

1° O in modo, che attualmente le conosca.

2° O in modo, che l'entità sia la sua propria forma (quella che la costituisce *mente*), che è l'essere oggettivo come mezzo di conoscere, siccome già vedemmo.

Quest' essere apparisce bensì come oggetto all' intuizione, perchè coll'intuizione si conosce *in sè* (la forma oggettiva astratta rimane però ancora virtuale), ma non è ancora oggetto alla *riflessione*. Rispetto dunque agli atti futuri della riflessione, l'oggetto dell'intuizione è un oggetto solo virtuale. Nè basta la percezione delle cose finite a renderlo attuale, perchè tali percezioni terminano coll' attenzione della mente nella realità, e l'oggetto (la specie) rimane nell'ombra, cioè nella virtualità. L'essere, oggetto dell' intuito, è dunque posseduto virtualmente dalla mente che non ha ancor posto riflessione sopra di lui, e così pure è posseduto virtualmente nelle percezioni dei finiti. A questa virtualità si riduce tutta la cognizione delle idee generiche o specifiche, quando su queste la mente non ha riflettuto, e però esse nella mente sono ancora come *forma media*, e non come termine dell'atto conoscitivo.

3° O a modo di sentimento; e così la mente possiede se stessa nell'essere oggetto, dove esiste informata dall'essere e inoggettivata, ma non si è ancora percepita, perchè non ha fatto l'atto della percezione di se stessa. Con quest'atto (che si può dire in qualche modo riflesso), ella diventa oggetto attuale a se stessa, e cognita, non puramente perchè principio, ma perchè termine del conoscere; e l'essere una cosa termine dell'atto conoscitivo è ciò che rende attuale e luminosa la cognizione di quella (*Psicolog.* 1479, 1484, 1684 e 1685). A questo stesso modo la mente possiede tutti i suoi atti di qualsivoglia genere anche ultimati e morali, sui quali ella non abbia ancor fatta alcuna riflessione: li possiede colla stessa cognizione sentimentale e virtuale che ha di se stessa.

La mente dunque può possedere le entità in *un modo attuale*, e in *un modo virtuale*, e questo doppio, cioè come forma *obiettiva*, e come *subietto informato*; i quali due modi noi chiameremo *virtualità obiettiva*, e *virtualità subiettiva* o sentimentale.

In universale parlando, la relazione è virtuale ogni qual volta o uno o tutti e due i termini della medesima sono avuti dalla mente solo virtualmente, poichè allora non si può conoscere attualmente nè pure la relazione. Ma basta che la mente colla sua riflessione si procacci la cognizione attuale dei termini che virtualmente possiede; e indi ella può riflettere sulle relazioni di questi termini e attualmente conoscerle.

934. Di qui procede, che si distinguono tre classi di relazioni virtualmente conosciute, alle quali poi n'aggiungeremo una quarta.

Poichè, dato che la mente possieda delle entità per attuale cognizione, queste entità possono inchiuderne virtualmente delle altre; e in tal caso le relazioni di queste altre entità sono virtuali. A ragion d'esempio, si possono conoscere due corpi, senza averli commisurati, e senza aver quindi conosciuta la quantità comparativa di ciascuno; onde questa relazione si trova in appresso tra quelle due entità cognite.

Questa prima classe di relazioni virtuali appartiene alla terza classe generale delle relazioni, cioè alle relazioni conseguenti alle forme; e abbraccia quelle che si chiamano « relazioni di virtualità concomitante ».

Se poi si considerano le entità avute dalla mente per una *virtualità di forma obiettiva*, in tal caso, prima che la riflessione renda attuale la cognizione di queste entità, le loro relazioni son pur virtuali. Tali sono i generi e le specie nelle percezioni. Le relazioni di questa seconda classe si chiamano « relazioni virtuali di virtualità obiettiva ».

Che se l'entità è avuta dalla mente per una virtualità subiettiva, nasce la terza classe di relazioni virtuali, le quali si dicono « relazioni virtuali di virtualità subiettiva ».

Rimane la quarta classe di relazioni virtuali che sono le *relazioni astratte* da' loro termini. Ma se l'uno solo, o l'uno e l'altro di essi, sia il subietto della relazione, l'astrazione è puramente ipotetica; così, se si astrae la *contenenza* dal contenente e dal contenuto, è manifestamente un astratto che involge i termini determinati dalla relazione, e la mente li lascia impliciti in quel concetto astratto che, senza essi, sarebbe un assurdo. Se poi i termini della relazione non sieno subietto della relazione, ma solo termini e, come tali, cause condizionali; la relazione astratta allora non determina i termini, ma basta li contenga in un modo indeterminato. Così, la distanza, o anche una data distanza, è relazione astratta che suppone bensì due punti o termini, ma non piuttosto qui che altrove nello spazio; perchè que' due punti non sono subietto della relazione, ma cause condizionali di essa, essendone il subietto lo stesso spazio (*Logic.* 421). Le relazioni astratte dunque dai loro termini inesistono virtualmente nelle relazioni che si conoscono tra i termini stessi, e costituiscono una quarta classe di relazioni virtuali.

CAPITOLO VI.

Della differenza tra le forme sussistenti dell'essere e le forme categoriche.

Articolo I.

In che differiscano le tre forme dell'essere sussistenti, e le tre forme categoriche.

955. Abbiamo detto che al filosofo si presentano tre questioni supreme da risolvere intorno alle relazioni.

Quali sieno le relazioni tra le forme sussistenti;

Quali le relazioni delle forme categoriche;

Quali le relazioni degli astratti che si cavano da ciascuna forma (948).

Questo ci obbliga a richiamare alla mente prima di tutto e ad illustrare la distinzione da noi posta tra le forme *sussistenti* dell'essere, le *forme categoriche*, e gli *astratti di ciascuna di queste.*

E primieramente, le forme sussistenti non hanno alcuna distinzione effettiva dall'essere; ciascuna è l'essere in un modo diverso: la distinzione ce la poniamo noi col nostro modo di concepire. Perfino lo stesso concetto dell'essere in una sola forma è assurdo, quando si neghino l'altre: di maniera che non c'è alcun concetto possibile, cioè tale che non contenga una contraddizione implicita (*Logic.* 712 e 508), se non quello dell'essere sussistente nelle tre forme simultaneamente con un atto unico, triplice nel suo termine.

Ma quando questo triplice termine si astrae colla mente dal suo atto che lo rende sussistente, allora ciò che rimane nella mente sono le tre *forme categoriche*, separate l'una dall'altra: forme che, così separate, non hanno altra esistenza che relativa alla mente che le considera. La riflessione dunque può formare i concetti delle forme categoriche mediante l' *astrazione dalla sussistenza* (*Ideol.* 495), esercitata sull'essere assoluto.

Ma questa astrazione teosofica non può farla l'uomo, s'egli non si sia formato prima il concetto dell'essere assoluto. Innanzi a questo, egli trova le tre forme astraendole dagli enti finiti. Perchè nelle sue idee trova la forma *obiettiva*, quando l'Ideologia gli mostra che tutto ciò che hanno di formale è l' essere oggettivo; ne' reali da lui conosciuti trova la *forma subiettiva*; e ne' sentimenti che riguardano le obbligazioni morali trova la *forma morale*. Trovate così per astrazione le tre *forme astratte*, egli, appunto perchè sono forme astratte, può applicarle a qualsivoglia ente. Integrando l' ente finito, trova l' infinito, e applicando a questo le tre forme, vede come il suo concetto esige ch'egli non solo le abbia tutt'e tre, ma che s'identifichi con ciascuna forma, e sia uno nelle tre forme. Allora conchiude, che quelle forme, da lui prima conosciute solo come astratti, sono sussistenti nell' essere infinito.

Fatto tutto questo, egli è oggimai atto a considerare le *forme categoriche* come tre astratti delle *forme sussistenti*, che *prima* esistono: prima cioè di ogni cosa: non solo prima delle forme astratte, ma anco prima degli enti finiti che ne partecipano.

936. Pure, a ben intendere la differenza tra le forme dell'essere infinito, e le forme categoriche, non basta solamente dire che quelle sono *sussistenti*, identificate coll'essere, e queste sono *astratte*; ma conviene affondare di più il concetto. A propriamente parlare, la sola *forma oggettiva* è un astratto, dico un astratto divino: la subiettività e la moralità categorica non sono propriamente forme, ma sono *possibilità delle forme*. E la possibilità d'una forma non è la stessa forma.

Questo s'intenderà, quando si consideri che la forma subiettiva non è altro che la *sussistenza*. Ora, la forma categorica della *subiettività* non è la stessa sussistenza, ma è la possibilità della sussistenza. Del pari, che cosa è la *forma morale*? È l'atto libero del subietto conformato all' obietto. Ma l' atto libero del subietto è un sussistente. La forma morale categorica non è dunque la stessa forma, ma è « la possibilità d'un subietto conformato liberamente all' obietto ». Or, che cos'è la possibilità d'un subietto o d'un suo atto sussistente? Non altro, che il subietto o il suo atto, veduto semplicemente nell'oggetto astratto, come non involgente ripugnanza a sussistere. Chiaro è dunque, che davanti alla mente non esiste, se non la forma astratta della obiettività; e che le altre due si vedono *contenute* in questa come non ripugnanti, nè si vedono già essenti in se stesse come *contenenti*. E questo concorda con quello che dicevamo: che tutte le relazioni risiedono nella forma obiettiva, e che questa n'è il principio ed il fonte: questa si vede da sè sola, astratta, le altre si vedono in essa.

Articolo II.

Le tre forme sussistenti sono contenenti massimi, ma delle tre forme categoriche la sola forma oggettiva è contenente massimo.

937. Di qui viene il corollario: che sebbene le tre forme dell'essere sieno, considerate in se stesse come sussistenti, contenenti

massimi, tuttavia, quando si considerino nella loro astrazione come *forme categoriche*, la sola forma obiettiva ritien natura di *contenente massimo*.

E la ragione non è difficile a intendersi. Poichè, le forme categoriche non sussistono come tali in sè, ma sono astratti formati dalla mente, onde esistono soltanto alla mente come scibili. La forma poi della mente è soltanto la forma oggettiva. Conviene dunque, che questa forma le altre contenga come contenente massimo, mezzo del conoscere, forma della mente ad un tempo e della cognizione.

Vero è, che anche sotto la forma subiettiva, veduta nella sua possibilità, si può pensare un ente, un subietto intellettivo, una mente che contenga l'oggetto e che contenga tutto. Ma rimane sempre, che questa mente o questo subietto intellettivo il quale si pensa e come termine del pensiero contiene tutto, rimane, dico, che, appunto perciò ch'egli è termine del pensiero, sia prima contenuto nell'oggetto che informa il pensiero, e però non sia contenente massimo, poichè il contenente massimo, *come tale*, non è contenuto. Il subietto sussistente all' incontro, come tale, non è contenuto, ma contiene.

Si dirà: « come dunque voi conoscete che la forma subiettiva e la forma morale sieno anch' esse, da sè prese, contenenti massimi? Questo, no'l potete rilevare immediatamente dalla natura dell'essere assoluto, perchè non ne avete la percezione, anzi ve ne formate il concetto colla dottrina dei tre massimi contenenti.

Rispondo, che conosco la contenenza massima della forma subiettiva e della forma morale, vedendole nell'oggetto. Poichè, nell'oggetto, come forma dell' intelligenza, mi appariscono contenenti massimi, presi da sè soli come termini dell'intelligenza. L'oggetto in cui li conosco non è il termine, ma il mezzo del conoscere. Egli non affetta dunque le due forme come termini: come termini della mia intelligenza, le considero da sè sole. Questo fa sì, che io possa concepire che, dato che esistano, devano sussistere come contenenti massimi. Quindi queste due forme categoriche si possono dire due *contenenti massimi possibili*, mentre la forma obbiettiva è contenente massimo esistente alla mente.

Questa è dunque la relazione delle forme categoriche: che la

forma subiettiva e la morale sieno (poichè sono davanti alla mente) contenute nella forma obiettiva, come in un contenente massimo; e non viceversa.

Articolo III.

Dei tre modi di contenenza.

958. Le tre forme dell'essere hanno dunque tra sè la relazione di contenente; ma questa relazione è d'un modo diverso per ciascuna delle diverse forme, modo determinato dalla loro natura.

La forma subiettiva è la sussistenza. Questa è dunque *contenente massimo nell'ordine dei sussistenti*; in quanto è l'atto del sussistere, in tanto ella contienc in sè anche le altre due forme.

La *forma obiettiva* è l'inteso come inteso, da cui viene l' intelligibile o lo scibile. Questa forma dunque è *contenente massimo nell' ordine degli scibili*: in quanto è l' inteso, in tanto contiene tutte le cose intese, anche le altre due forme come intese o come scibili.

La *forma morale* è l'*amato* come amato, da cui viene l'amabile. Questa forma dunque è *contenente massimo nell'ordine dei beni*, ossia degli amabili; in quanto è l'amato, l'amabile, il bene, ella contiene tutti gli amati, i beni, gli amabili, anche le altre due forme come amabili.

Se dunque si tratta dell'ordine dei sussistenti, la forma della sussistenza, essendo contenente, è prima, ed è quella da cui le cose si denominano sussistenti. La sussistenza stessa delle altre due forme è in essa e per essa. Poichè, l'oggetto e il morale sussistono perchè hanno la forma della sussistenza in se stessi, e sono da questa contenuti come sussistenti.

Se si tratta dell'ordine degli scibili, a cui appartengono tutti gli astratti e però anche le forme categoriche, la forma oggettiva, essendo contenente, è prima, ed è quella da cui le cose si denominano cognite. Le altre due forme esistono come cognite, in quanto sono in essa contenute.

Se si tratta dell'ordine dei beni, la forma morale, essendo contenente, è prima, e le due altre sono e si denominano bene, perchè si considerano in esse contenute.

Articolo IV.

Le relazioni sono essenziali alla natura dell'essere.

959. Gli uomini universalmente pongono la loro attenzione esclusiva alla terza classe di relazioni, che abbiamo chiamate *relazioni conseguenti alle forme*, e non s'elevano alle due classi precedenti.

Questo fa sì che sogliano giudicare, che la relazione è bensì qualche cosa di mezzo tra due enti, o due entità; ma non arrivano a conoscere, che le relazioni giacciono fin da principio nella stessa essenza dell'essere, sebbene l'essere sia uno: di maniera che non ci sarebbe l'essere, nè sarebbe concepibile, se non fosse costituito e organato da certe sue intrinseche relazioni.

Noi crediamo che tutte le cose dette fin qui, e nel precedente e in questo libro, pongano in chiaro questa gran verità ontologica.

In fatti, l'essere non si potrebbe concepire, e perciò non se ne potrebbe parlare, se egli non avesse una relazione colla mente. Sarebbe dunque vano che l'Ontologo si sforzasse a dimostrare, che l'essere non porta con sè necessarie relazioni. Poichè il solo pensare e parlar dell'essere esige che ci sia una mente (forma subiettiva), e che egli sia obietto di questa mente (forma obiettiva). La scienza dunque è essenzialmente fondata sopra una prima e indeclinabile relazione.

Si dirà, che l'essere può sussistere, senza che di lui si pensi e si parli. Ma, in primo luogo, voi non potete nè pure dir questo, se non ammettendo una relazione dell'essere colla vostra mente. Di poi, che cosa significa: l'essere può sussistere? Se una cosa non sussiste nè a sè stessa, nè a qualche altra cosa, non sussiste, perchè non sussiste a nulla. La sussistenza stessa dunque, se si analizza, importa una relazione, e senza una relazione è inconcepibile. Questa relazione importa una mente subietto, e di conseguenza un obietto della medesima. Poichè, se un ente sussiste a sè stesso, conviene che abbia intelligenza e un qualche sentimento di sè; chè una cosa del tutto morta non sussiste a sè stessa. Se un ente sussiste non a sè, ma ad

un altro, in tal caso quest'altro conviene del pari che abbia intelligenza; perocchè una cosa non sussisterebbe mai ad un'altra, se quest'altra non sussistesse prima a sè stessa, e quindi in sè stessa non potesse conoscere l'altre cose. La stessa espressione di *sè stesso* suppone una mente, qualche cosa di vivo e di personale; altrimenti non c'è il *sè*, che è il termine a cui si riferisce necessariamente la relazione di sussistenza.

Della forma morale non è bisogno parlare, giacchè la sua natura giace appunto nella relazione tra l'atto libero del subietto, e l'obietto a cui egli aderendo si perfeziona.

Nella stessa essenza dunque della natura dell'essere esistono delle relazioni; e, senza queste, niente può sussistere, niente essere conosciuto, niente perfezionarsi.

CAPITOLO VII.

Delle forme dell'essere considerate come perfettive dell'essere.

Articolo I.

L'Ontologo, dopo aver considerate le forme astratte, dee considerare l'applicazione che di essa fa il pensiero all'ente sussistente.

960. Abbiamo dunque distinte le forme astratte dell'essere, e mostrato le loro differenze dalle forme sussistenti; e di più abbiam considerato, che nell'ordine del conoscere umano si procede dalle forme astratte, tratte dalla considerazione degli enti finiti, e, avute queste, s'applicano poi all'ente sia finito sia infinito. Applicate che siano all'ente infinito, s'immedesimano con lui; ma essendo, prima della loro applicazione, distinte nella mente umana da esso come forme astratte, lo stesso ente infinito si concepisce dall'uomo come una sintesi delle forme e dell'essere, quasi composto di due elementi, benchè la stessa mente vede che ogni composizione deve scomparire coll'identificazione medesima.

Altra è l'applicazione che la mente umana fa delle forme astratte all'ente finito. Perocchè questo non è l'essere, ma è la forma subiettiva finita, colla quale l'altre forme hanno bensì relazione, ma non si possono identificare; perchè le forme sono

incomunicabili e inconfusibili, e d' una distanza massima l'una dall' altra.

La forma subiettiva poi, ossia il subietto finito, ha l'essere attuante, come un altro, e come un antecedente.

Dopo avere noi considerate le forme categoriche come astratti, dobbiamo considerarle come perfettive dell'ente nella loro unione in esso.

Ma v'ha differenza, come dicevamo, tra il considerarle unite nell'ente infinito, e il considerarle unite nell'ente finito, perchè la natura della loro unione è diversissima.

Articolo II.

Del subietto, prima condizione delle perfezioni.

961. Tuttavia il subietto delle perfezioni appartiene sempre alla forma subiettiva, sia che si tratti del subietto infinito e però dell'essere stesso subietto, o del subietto finito e però della forma subiettiva che non è ma ha l'essere come un altro.

Che se la forma subiettiva è sempre quella che viene prefezionata (perchè il subietto è sempre quello che ci ha di primo), perciò questa forma non ha propriamente natura di *perfettiva*, ma di *perfettibile* o di resa perfetta.

Ma la perfezione non ci sarebbe senza il subietto, e però « la forma *subiettiva* è la prima condizion d'ogni perfezione ».

Che se di più la perfezione di cui si tratta si confondesse coll'essenza stessa del subietto, in tal caso il subietto stesso risulterebbe dalle stesse perfezioni; il che dee avvenire nell'ente infinito: e qui trattasi della *perfezione dell'essere stesso*, perchè il subietto è l'essere.

Nell'ente finito poi, le perfezioni che gli risultano dalla sua congiunzione all'altre forme, possono esser accidentali, o essenziali, e in gradi diversi. E qui trattasi di *perfezione della forma subiettiva*, perchè il subietto non è essere, ma forma subiettiva.

Conviene dunque distinguere accuratamente queste due nature di perfezioni.

I. Perfezione dell'essere;

II. Perfezione della forma subiettiva.

Articolo III.

Dell'obietto, prima perfezione, e seconda condizione della perfezione ultima.

962. La prima forma dunque costituisce il *subietto* delle perfezioni, ed è la prima condizione di queste. Poichè non si potrebbe concepire perfezione, senza pensare o attualmente o virtualmente un subietto della medesima.

Ora, un subietto non sarebbe perfetto subietto, come noi abbiamo veduto, se non avesse l'intelligenza. L'intelligenza è dunque la prima *perfezione* del subietto. Ma il subietto ha l'intelligenza per la sua unione coll'obietto che lo informa. Dall'obietto dunque, come da causa formale, viene la prima perfezione del subietto.

E già da questo solo è chiaro, che nel sistema degli *unitari* non si può trovare, volendo esser coerenti, il concetto di *perfezione*. Un tale concetto procede unicamente dalla trinità delle forme. Poichè il concetto di perfezione involge necessariamente una dualità: è uopo che ci sia un subietto, e la perfezione del subietto. Se dunque nell'essere primo non ci fosse nessuna dualità, non ci potrebbe essere niuna perfezione. Ora, che ci sia pluralità di essere è impossibile: è dunque la pluralità delle forme, quella da cui viene il concetto di perfezione. E come la prima pluralità è la dualità, che apparisce colla forma oggettiva, così con questa, dalla quale vedemmo cominciare il concetto di relazione, comincia pure il concetto di perfezione, quand' ella si consideri unita al subietto e così perfettiva del medesimo.

963. Ma l'*unione* dell'essere obietto ad un subietto importa, come abbiamo veduto, una doppia relazione, cioè una reciproca contenenza. Poichè si può considerare l'obietto in quant' è nel subietto, e si può considerare il subietto in quant' è nell' obietto.

La prima di queste due relazioni, cioè quella per la quale l'obietto è contenuto nel subietto, è tale che da lei risulta al subietto la prima perfezione ontologica, la perfezione dell'intelligenza.

La seconda relazione, cioè quella per la quale il subietto esiste nell'obietto, rende l'oggetto contenente e gli procaccia la

denominazione di *verità*, come spiegheremo meglio in appresso. Qui ci basta di fare osservare la differenza tra i concetti di *obietto*, d'*intelligenza*, e di *verità*. Il concetto d'*obietto* esprime la natura della seconda forma, e contiene solo virtualmente le relazioni all'altre due forme. Il concetto d'*intelligenza* e di *verità* esprimono le relazioni reciproche tra il subietto e l'oggetto, le quali si scoprono nella unione di essi. Poichè l' *intelligenza* esprime il subietto in quanto è contenente l'obietto, la *verità* esprime l'obietto in quanto è contenente il subietto e tutto ciò che può essere annesso al subietto medesimo.

Indi nasce, che l' obietto medesimo ora comparisca come *forma obiettiva dell'intelligenza*, ed ora come *causa della forma*. Poichè, se si considera l'*obietto* in quanto è contenuto e posseduto dal subietto, egli è manifestamente forma dell'intelligenza; ma se si considera lo stesso obietto in quanto è contenente il subietto, egli apparisce come *causa della forma* dell' intelligenza.

964. L'oggetto considerato colla seconda relazione al subietto, cioè come contenente, o verità, è immutabile e inalterabile, e come causa della forma dell'intelligenza impone la legge a questa.

965. L'oggetto considerato colla prima relazione al subietto, cioè come contenuto nell' intelligenza, forma di questa (e per forma non intendiamo qui solo la prima forma, cioè l'essere dell'intuito, ma gli oggetti tutti pensabili), parte è immutabile, parte è mutabile e in balìa del subietto. È immutabile come prima forma; perchè questa costituisce il subietto e lo fa essere quello che è, e il primo atto d'un subietto qualunque non è mai in balìa del subietto stesso che non esiste ancora. Nel primo istante della sua esistenza, il subietto finito è posto nell' essere obiettivo come in suo contenente. Se si considera il subietto in questo primo stato, egli non è ancora appieno informato, non esiste ancora come intelligente; ma è realmente come subietto che ha la potenza prossima a rendersi intelligente, ossia ad acquistare compiutamente la forma dell'intelligenza. Egli acquista immediatamente questa forma coll'atto d'intuizione, col quale vede l'essere oggettivo in cui egli è. Così l'essere oggettivo che lo contiene è la causa della sua forma. Il subietto (non ancora completo, perchè non ancora intelligente) se l' appropria coll'intuizione, e così è formato. Ma questo primo atto di formazione è necessario ed

istintivo: s'appropria l'oggetto, ma non può esercitare niun'azione volontaria sopra di lui, perchè questa egli non esercita se non sull'oggetto in quanto se l'ha già appropriato, e l'atto dell'appropriazione non si fa sull'oggetto appropriato, ma per appropriarselo. Quest'atto dunque della prima appropriazione potrà forse esser più o meno perfetto (*Logic.* 1109), ma non può alterare l'oggetto (*Logic.* 66). Gli atti dunque del subietto che possono fare un uso buono o cattivo dell'obietto, sono quelli che vengono dopo l'intuizione, e però sono gli atti della riflessione, che s'esercitano sull'oggetto già appropriatosi colla prima appropriazione intuitiva dalla mente; il quale, restando immutabile perchè annesso all'intuizione che è determinata dalla natura, acquista una relazione nuova colla riflessione libera, e, in quanto è oggetto di questa, può essere alterato e contraffatto. Ma sotto questi oggetti della riflessione rimane, come diceva, immutabile l'oggetto della diretta intuizione, e d'ogni altra diretta e naturale appercezione (*Ideol.* 1154, 1374).

Di qui è che la riflessione può spezzare coll'astrazione l'oggetto dell'intuito, e connettere variamente questi spezzati, con verità, se le connessioni esistono virtualmente nell'oggetto dell'intuizione, con errore, se li connette in modo opposto ai nessi virtualmente compresi nel detto oggetto. Quindi l'origine di quegli oggetti che sono l'opera della mente riflettente, oggetti però che questa non potrebbe fare, se non prendendo dall'oggetto dell'intuito la forma obiettiva, e rivestendone i detti spezzati o i detti nessi.

966. Mediante la doppia relazione tra il subietto e l'obietto, che abbiamo indicata, restano ancora spiegati due concetti altramente oscuri, de'quali pur si fa tant'uso nella filosofia. Abbiamo già detto che altro è la *cosa conosciuta*, altro il *modo di conoscerla*. Che cosa è questo modo di conoscere? A ragion d'esempio, fu detto molte volte che si può pensare una cosa *in modo assoluto*, e tuttavia può non essere *assoluta* ma relativa la cosa che si pensa. Che la cosa che si pensa possa non essere assoluta, quest'è facile ad intendersi, perchè continuamente pensiamo cose finite, relative, e relazioni. Ma che vuol dir pensarle *assolutamente*, ossia in modo assoluto? Questo non vuol dir altro, se non pensarle in quanto son contenute nell'essere oggettivo: vale quello stesso che abbiamo espresso ancora: « pensarle in sè », in quanto esistono in sè. Pen-

sare una cosa in sè, è pensarla in quanto esiste nell'essere oggettivo, perchè tutte le cose nell'essere oggettivo esistono in sè; ciò equivale appunto a dire, assolutamente, e impersonalmente. Tale si pensa la verità: come verità impersonale.

Il subietto fa questo, perchè egli stesso esiste prima di tutto nell'essere oggettivo e inoggettivato, e quivi esistendo, può pensare se stesso come essente nell'essere, e tutte le cose simili, o analoghe, o annesse a se stesso.

La ragione dunque che spiega il concetto del pensare le cose *assolutamente* o in un modo assoluto, si trova nella natura della seconda forma dell'essere, cioè nell'oggettività, in quanto essa è forma impersonale, e dà l'impersonalità a tutte le cose che in sè contiene, vestendole di se stessa.

Nulla di tutto questo potrebbero spiegare coloro che negassero le tre forme dell'essere: l'unitarismo è la morte d'ogni scienza.

ARTICOLO IV.

Del morale, ultima perfezione dell'essere.

967. Il subietto che, conoscendo nell'obietto che contiene l'essere, si compiace dell'essere, giugne con quest'atto al termine della sua perfezione, che è la perfetta unione coll'essere; e qui giace la virtù e la felicità.

L'essere, in quanto amato, è la forma morale. Egli è chiaro, che l'essere non potrebbe essere amato, se non ci fosse: 1° un subietto amante; 2° un obietto conosciuto che dee esser l'essere stesso. Per questo abbiamo detto, che il subietto e l'obietto sono due *condizioni* dell'ultima perfezione.

Abbiamo veduto, che il subietto e l'oggetto sono uniti con una doppia relazione reciproca di contenenza; e che però il filosofo dee fare intorno ad essi una doppia trattazione, dovendo considerare prima il subietto come contenente e l'oggetto come contenuto e perfettivo di quello, e di poi considerar l'essere obietto come contenente il subietto, che è considerare l'obietto in se stesso.

L'essere amato, ossia la forma morale, può del pari considerarsi in quanto è contenuto nel subietto amante, ed è perfettivo di

questo. Esso però non è contenuto immediatamente nel subietto, come vi è contenuto immediatamente l'obietto; ma vi è contenuto in quanto esso è contenuto nell'oggetto e questo è nel subietto: di maniera che l'obietto è il mediatore della contenenza.

L'essere amato può del pari considerarsi come contenente il subietto, se il subietto è l'essere (come è in fatti in Dio), poichè allora l'amato è il subietto stesso. Ma l'amato contiene il subietto in quant'è inteso (poichè solo in quant'è inteso è amabile), e però lo contiene nell'*oggetto*: di maniera che l'oggetto è ancora il mediatore della contenenza. — Se poi il subietto non fosse l'essere, come accade negli enti finiti, allora nell'amato, cioè nell'essere subietto, sarebbe contenuto il subietto finito, e in quant'è contenuto in esso ed esso nell'oggetto, in tanto sarebbe contenuto nell'*essere amato*.

968. Oltre ciò, anche tra l'essere oggettivo e l'essere amato corrono quelle due relazioni reciproche di contenenza. Ma una di queste, cioè quella in cui l'essere oggettivo si prende per contenente, e l'essere amato per contenuto, è duplice.

Poichè l'*essere oggettivo*, come contenente dell'*essere amato*, può considerarsi:

1° Come *contenente massimo*, e allora nell'essere oggettivo si considera contenuto il subietto come contenente l'amato;

2° Come *contenente medio*, e allora si considera l'essere oggettivo come contenuto egli stesso nel subietto, ma contenente l'amato.

L'*essere oggettivo* dunque rispetto all'altre due forme può essere e *contenente massimo*, e *contenente medio*, nel quale ultimo aspetto non ha più natura di forma suprema. Laddove l'*essere subietto* e l'*essere amato* non possono essere se non *contenenti massimi* e *forme supreme*, ovvero ultimi contenuti.

Se dunque si considera l'essere amato come contenuto e posseduto dal subietto, egli diventa come tale una perfezione, anzi l'*ultima perfezione* di questo; ma se si considera in modo assoluto, come si vede nell'oggetto, egli dà la *nozione di bene*, di cui ragioneremo in appresso.

CAPITOLO VIII.

Dell'ordine e della perfezione in universale.

Articolo I.

Dell'ordine.

969. Da quello che abbiamo detto si traggono i concetti di ordine, di perfetto e di perfezione in universale.

Nell'ente assoluto c'è un ordine primitivo.

Per *ordine* s'intende « la cospirazione di più entità nell'uno ». La parola cospirazione è universale e abbraccia tutti i concetti di coesistere, convenire, accordarsi, consentire, confluire, tendere, cooperare ed altri simili, i quali esprimono diverse maniere per le quali più entità concepibili dalla mente possono legarsi insieme e formare qualche cosa di uno. La cospirazione dee considerarsi come un atto ultimato, acciocchè ci sia l'ordine.

E poichè ogni pluralità cospira nell'uno per le relazioni da cui sono legate le entità, perciò l'ordine nasce dalle relazioni.

970. Due entità che abbiano tra loro una relazione, costituiscono già un *ordine*. Ma questo è l'ordine più semplice, e il *primo elemento* di tutti gli altri ordini più complicati.

Se due entità avessero una relazione, e due altre un'altra relazione tra loro, ma la prima coppia d'entità non avesse nessuna relazione colla seconda; le due coppie formerebbero due ordini, non un ordine solo. Ma se le due coppie di entità, legate ciascuna dalla sua relazione, avessero pure tra loro una relazione, formerebbero un ordine solo, perchè cospirerebbero nell'uno. Così dicasi d'un numero maggiore di coppie di entità. Tutte le entità che entrano a formare un ordine unico, devono essere connesse a due a due, poichè ogni relazione lega sempre due entità insieme. Non è però necessario che tali entità sieno tutte distinte tra loro effettivamente, bastando che sieno distinte di concetto. Laonde, se tre entità, distinte effettivamente, tra loro formassero un ordine unico, una, per lo meno, di esse ammetterebbe una distinzione di concetto che la renderebbe doppia davanti alla mente, benchè fosse una in se stessa.

Per la stessa ragione per la quale avvien che le relazioni possano passare tra entità distinte solamente di concetto, avviene ancora, che più entità costituiscano sotto un aspetto un ordine, sotto un altro aspetto un altro ordine, sotto un terzo aspetto nessun ordine.

Lo stesso gruppo dunque di entità ammette più ordini, secondo le diverse entità di concetto che la mente distingue in esse; e tra queste entità di concetto ce ne possono essere di quelle, tra le quali non si vede ordine alcuno, o non si vede senza ascendere a entità più lontane.

971. Ma consideriamo prima di tutto l'ordine nell'essere assoluto, nel quale esiste essenzialmente e come in suo proprio primo fonte.

Le entità che cospirano nell'ente assoluto, uno e semplicissimo, sono le *tre forme* in cui l'essere è. Questo dunque è il primo ordine fondamentale, da cui ogni altro ordine variamente procede. Senza quest'ordine primitivo, nessun ordine sarebbe possibile. Gli unitarî, qualora fossero coerenti, non potrebbero parlare d'ordine, come non potrebbero parlare di nessun'altra cosa; poichè ogni parola che l'uomo proferisca suppone una pluralità delle relazioni, un ordine.

L'ordine primitivo è così essenziale all'ente assoluto, che questo non si può pensare senza esso. Indi si presenta al pensiero la domanda: « Se l'ordine primitivo è inchiuso nell'essenza dell' ente assoluto, perchè mai c'è bisogno d'inventare la parola *ordine*, diversa dalla parola *ente assoluto*, quasichè quello fosse qualche cosa che si distingua da questo, e che abbia mestieri d'un vocabolo proprio »?

A questa domanda si risponde, che la mente umana pensa l'ente assoluto per via di composizione di concetti astratti: e ciò perchè, non avendone la percezione immediata, se ne dee formare il concetto coll'unificare le molte perfezioni che trova negli enti finiti, levando loro dattorno, come può, la finitezza. Quindi è che l'uomo pensa prima l'ordine, quale è nelle cose finite, alle quali non ogni ordine è essenziale. E così gli sorge la distinzione tra il concetto di *ordine*, e quello d' *essenza*, trovandosi degli ordini che non sono essenziali agli enti finiti, e degli ordini che sono essenziali a certi enti e non ad altri. Quindi ancora la distinzione tra il concetto di *ordine* e quello di *ente*.

Oltracciò, nel concetto di *ente* si pensa l'*unità*; e la *pluralità*, che dee essere in esso, rimane compresa nel concetto solo virtualmente. Laddove nel concetto di *ordine* si pensa attualmente la pluralità che sussiste nell'uno.

E questo avviene, perchè il mezzo del pensare dato all'uomo è l'*essere virtuale*, e non l'attuale ed assoluto. L'*essere virtuale* sta dunque davanti alla mente senza l'ordine. A questo concetto semplicissimo dell'essere virtuale, dove la mente non vede ancora pluralità alcuna e perciò nè pure alcun ordine (benchè non ci veda già il disordine, l'ordine essendovi nascosto, ma non negato), la stessa mente aggiunge posteriormente un ordine che lo compie. Ma quest'ordine, o è pensato indeterminatamente, e allora l'*essere* diventa il concetto dell'*ente* astratto e universale: o determinatamente, e allora si pensa un ente *speciale*. L'*ordine* dunque è un concetto che s'aggiunge dalla mente al concetto dell'*essere*, e, se si tratti d'un *ordine speciale*, è un concetto che s'aggiunge al concetto di *ente* in universale.

E questo vale per qualunque *ordine*, sia *essenziale* all'ente, o sia *accidentale*. Ma tra l'uno e l'altro corre la seguente differenza. Se si tratta dell'*ordine essenziale* all'ente, l' ente non può esistere in sè privo di quest'ordine, ma può esistere privo di esso davanti alla mente; onde l'*ordine* in questo caso dall'*ente* è distinto solo di concetto, non effettivamente. Se poi si tratta d'un *ordine accidentale* all'ente, questo non solo può esser pensato senza esso, ma può, senz'esso, anche esistere in sè: onde l'*ente* e l'*ordine accidentale* non si distinguono solo di *concetto*, ma sono in se stessi effettivamente distinti.

Qualora dunque trattasi dell'*essere* stesso, l'ordine risultante dalle *tre forme* gli è essenziale; e nondimeno si può pensar quello senza veder questo, come accade dell'essere presente all'intuito. Che quest'ordine essenziale all'essere sia un concetto distinto dal concetto dell'essere, nasce dal modo astratto di conoscere, naturale all'uomo: non nasce dall'esser egli così distinto in sè stesso.

Altro pertanto non esiste in se stesso, che l'essere essenzialmente ordinato, senza distinzione possibile tra l'essere in se stesso esistente, e il suo ordine: il che appunto importa che l'*ordine* costituisca l'essere come essere, e l'essere, come essere, sia *ordine sussistente*.

E perciò stesso la pluralità da cui risulta quest'ordine (del quale l'uomo ha il concetto a parte, come l'ha pure della pluralità) non è una pluralità di mero concetto, ma è una vera ed effettiva pluralità, cioè una trinità di forme, perchè le forme sono distinte in sè effettivamente.

Conviene dunque distinguere questa pluralità e quest'ordine effettivo che esiste nell'essere assoluto, da un'altra pluralità di concetto e non effettiva che l'uomo, per la maniera del suo pensare imperfetto, gli attribuisce, e quindi da un altro ordine.

Questa pluralità e quest'ordine di puro concetto umano, che si applica a Dio dall'uomo, nasce allorquando l'uomo gli attribuisce non quelle perfezioni prime e supreme che sono le stesse tre forme, ma le varie perfezioni che nelle singole forme egli raccoglie e distingue, vedendole sparse negli enti finiti, come la potenza, la sapienza, la bontà, ecc. Le quali perfezioni sono distinte solamente nella mente umana, e negli enti finiti. Ma in Dio non esistono distinte se non virtualmente; poichè appartengono all'essere considerato in ciascuna delle tre forme, e gli appartengono perfettamente unificate, dirò così, in una sola perfezione, che è la stessa forma (1).

972. Abbiamo detto che l'ordine risulta dalle relazioni; e che, se le entità tra le quali ei si trova fossero tre o un altro numero impari, convien che una almeno di queste entità si duplichi colla distinzione de'concetti sotto cui si considera, sì che i termini delle relazioni riescano sempre pari, perchè ognuna delle relazioni suppone una coppia di termini.

Per questo, quando abbiamo parlato delle tre forme categoriche, abbiamo veduto che la forma media, cioè l'oggettiva, si duplica di concetto; poichè essa è ad un tempo e termine della relazione della prima, cioè della subiettiva che in sè manifesta, e principio dell'ultima ossia della morale, nascendo l'amabilità dall'essenza manifestata.

Che se si riguardano in quella vece le forme sussistenti, i teologi insegnano che le relazioni effettive in Dio nascono dai due

(1) *Divina essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit, non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis.* S. Th. C. G. I, 54, e 24-59.

principî di processione, l'intellettuale e il volitivo, onde la personalità s'indùa e s'intrèa (1); di che nasce che si concepiscano quattro termini, e le relazioni di ciascun termine all'altro, anch'esse quattro. Così avvien nel sommo Essere eternamente sussistente e a pieno costituito.

Ogni ordine dunque nasce dalla dualità, e dalla connessione di più dualità; e questa è la ragione ontologica, per la quale in tutti i sistemi filosofici la dualità comparve, e tenne un luogo importantissimo; benchè nessuno, per quanto so, ne conoscesse la vera ragione. E appunto per non conoscersi la ragione di questa necessità della *dualità*, ella fu fatta quasi giuocolare ad arbitrio, non mai posta nel luogo che le apparteneva.

973. Quando dunque più *relazioni* leghino insieme diverse entità per così fatto modo, che ne riesca un *uno*, allora si ha l'*ordine*. Quinci in ogni ordine si possono distinguere: 1° l'uno risultante; 2° i termini delle relazioni; 3° le relazioni che, legando insieme i termini, fan che cospirino nell'uno. I termini delle relazioni han ragione di *causa materiale* ossia *elementare* dell'ordine. Le relazioni han ragione di *causa formale*. L'*uno* ha ragione di risultato delle due cause; e, come tale, è il loro contenente; e, in quanto contiene quelle due cause, è l'ordine stesso. Onde l'ordine si riduce sempre a un contenente col suo contenuto; la relazione di contenente e di contenuto è quella relazione suprema che costituisce ogni ordine: è la formula universale dell'ordine.

Di qui viene, che i diversi ordini possibili si possono classificare in tre maniere diverse, secondo che si prenda per fondamento della classificazione l'uno, o i termini delle relazioni, o le relazioni stesse.

974. Se si prende a fondamento della classificazione l'*uno* risultante da più entità, tanti sono gli ordini, quanti si possono concepire gli uni formati dai più. Dei diversi generi di uni abbiamo parlato nel libro precedente a cui rimettiamo il lettore.

975. Se si prendono a fondamento della classificazione dei diversi ordini i *termini* delle relazioni, che, legati insieme da queste, formano uno, la suprema classificazione degli ordini che si pos-

(1) *V. Dante, Parad. C. XIII, v. 57*.

sono concepire sarà quella stessa de'termini, secondo i quali abbiamo anche classificate le relazioni. I termini delle relazioni, noi abbiamo detto, si possono ridurre a tre classi supreme: 1° le forme sussistenti dell'essere; 2° le forme categoriche; 3° gli astratti appartenenti a ciascuna forma categorica. E qui è da osservare, che la seconda forma categorica non esiste solamente come forma distinta dall'essere nella mente, ma esiste anche da sè negli enti finiti. Onde tutte le relazioni degli enti finiti realmente esistenti appartengono alla seconda classe, cioè alle relazioni tra le forme categoriche.

Vi ha dunque: 1° un primo ordine tra le forme sussistenti dell'essere; 2° vi ha un ordine tra le forme categoriche, sieno quali esistono solo davanti alla mente, come forme astratte dalla sussistenza, o sieno quali esistono realmente negli enti finiti; 3° vi ha un ordine tra gli astratti parziali, che si prendono colla mente da ciascuna forma categorica.

Si domanderà forse, se non vi sia un quarto ordine che abbracci tutti questi tre ordini in se stesso.

Di questo quart'ordine non c'è bisogno; perchè il primo abbraccia già tutto, e tutto si riflette in qualche modo anche nel secondo.

Che anzi nel primo, cioè nell'ordine delle forme supreme, ci sono tutti gli ordini concepibili, e ci sono triplicati nella unità. Poichè il primo stesso è un ordine triplice, che fa un solo ordine, quello dell'essere. E veramente l'essere in ognuna delle sue tre forme, come abbiam detto, contiene l'essere nelle altre due; onde in ogni forma c'è tutto l'essere colle sue forme (benchè l'altre due non ci siano come contenenti massimi), e ciascuna forma, così perfetta, ha unità con tutte l'altre, perchè l'essere in tutte tre è identico e non triplicato. Se si considera dunque l'essere in ciascuna forma, si ha tutto, e se si considera l'essere nelle tre forme, si ha tutto ancora, e non un tutto maggiore, sì il medesimo. Sola differenza è: che l'essere in ciascuna forma è una volta contenente massimo degli altri due contenenti che sono in lui contenuti: e l'essere nelle tre forme è l'essere tre volte contenente massimo: e in ciascuna stanno le altre due forme, le quali, coll'esser contenute, non si moltiplicano, perchè sono identiche: onde le tre non contengono più di ciascuna: variando solo il modo della contenenza.

In un modo simile, anche il secondo e il terz' ordine si contiene tre volte nel primo. Poichè tutto ciò che esiste d'una esistenza relativa, e però fuori di Dio, in quanto è forma subiettiva, come i reali finiti, in tanto esiste nella forma subiettiva di Dio; e in quanto ha forma obiettiva, come le forme astratte dalla sussistenza, o gli astratti di ciascuna di queste forme (che danno luogo al terzo genere di ordini), è nella forma obiettiva di Dio; e in quant'è amabile, ossia nella forma morale o compiuta od astratta, è nella forma morale di Dio.

976. Solamente è a considerare, che l'ordine o si riferisce a un *subietto*, o esiste soltanto nell'*obietto*. Onde, ciascuno de'tre ordini, da noi distinti come tre tipi generici, può essere considerato in queste due relazioni.

Se dunque si considera il primo ordine in relazione al subietto, vediamo che il subietto di lui è Dio solo. E però il primo ordine rispetto a Dio è anche subiettivo; laddove rispetto ad un altro subietto intelligente, supponi la mente umana, è solamente obiettivo.

Il secondo e il terz'ordine esistono anch'essi in Dio, ma solo *obiettivamente*, cioè come obietto della mente libera. In quanto nondimeno la mente divina non è solamente speculativa, ma pratica e creatrice, in tanto l'atto creatore subiettivo contiene l'*esistenza relativa* delle cose create in un *modo assoluto*. Noi abbiamo già dichiarati i due concetti del *pensato* e del *modo* di *pensarlo*. Il pensato è sempre pensato, abbiamo detto, in quanto è in sè stesso: quindi, se il pensato è un relativo, è pensato come relativo. Ma il *modo di pensarlo* è assoluto: perchè quel *relativo* si pensa come contenuto nell'oggetto assoluto, e questo, come contenente il pensato, è forma della mente e mediatore tra la mente e la cosa relativa pensata. Abbiam poi detto che il nome che s' attribuisce alla cosa, e ciò che ne forma la natura, è il contenente ( ). Se dunque si vuol dare il nome al *relativo* preso senza l'oggetto della mente divina che lo contiene, il suo nome sarà quello di *relativo*; ma se si vuol dare il nome al relativo contenuto nel contenente, cioè nell'oggetto della mente divina, egli dal contenente riceverà il nome di *assoluto*. Ma poichè il contenente in Dio non è il pensato relativo, ma il modo di pensarlo, perciò si dice, che il relativo è pensato in *modo assoluto*. Ma in Dio (a dif-

ferenza di quello che avvien nella mente umana, perchè questa non è essere, e perciò non è oggetto) è pensato anche l'oggetto contenente; perciò si dice, che « il relativo ha un'esistenza assoluta nella mente divina ». È tuttavia necessario ben intendere, che non si tratta di due entità esistenti: ma è la stessa identica entità relativa che è nella mente divina, e in pari tempo è in sè stessa: cioè con due relazioni entrambe necessarie; dico necessarie, perchè non potrebbe esistere a sè, se non esistesse alla mente divina nel suo oggetto. In quanto dunque esiste nella mente divina, in tanto la cosa relativa non esiste in sè, ma è solo pensata in sè: a sè poi esiste, perchè il suo atto d'esistere non abbraccia l'oggetto divino suo contenente; e non abbracciando questo suo contenente (che è pur condizione della sua esistenza), essa esiste non come contenuta, ma piuttosto come contenente essa stessa; e questo esistere a sè, vien detto esistere fuori di Dio, o esistere relativo a sè, vien detto esistere in sè e non in altro.

L'atto dunque pratico e creativo dell'intelletto divino contiene le cose relative come cognite in un *modo assoluto*, cioè propriamente come contenute nell'oggetto della divina intelligenza, e non come puramente esistenti in sè. E perciò, essendo quest'oggetto forma del divino intelletto con tutto ciò che contiene, sia di necessario alla divina essenza, sia di libero effetto della divina intelligenza pratica; anche le cose relative, che formano collo stesso oggetto una cosa, esistono, col loro *ordine* indiviso dall'ordine assoluto dell'essere, nell'intelletto pratico, non come semplice obietto, ma insieme come atto subiettivo creante, perchè lo stesso essere obiettivo sussiste e crea. Di che vien l'antico detto, che le idee divine (benchè la parola idea qui non è propria) sono forme attive e creanti. In tal modo il secondo e il terzo ordine si trova unito col primo, non costituendo un ordine separato da quello. Non è dunque necessario ammettere un quarto ordine che li comprenda tutti tre; poichè il primo già li contiene, e il secondo ed il terzo non si porgono come ordini diversi, se non in quanto dal primo si precidono, ossia esistono d'esistenza relativa ai subietti finiti.

977. Di più, il secondo ordine è quello, abbiamo detto, che formano tra loro le forme categoriche. Quest'ordine è doppio, e i due

ordini subordinati che contiene si possono considerare come due specie o generi inferiori, in cui si parte quel genere supremo. Questi due ordini subordinati sono:

1° L'ordine che hanno tra loro le forme categoriche considerate puramente nella loro idea, cioè come tre *astratti categorici* del primo genere d'astrazione, ossia di quella che prescinde unicamente dalla sussistenza (*Ideol.* 498, 499 e 510).

2° L'ordine che hanno tra loro le forme in quanto sussistono come entità finite. Abbiamo veduto che delle tre forme, la prima, cioè la forma subiettiva, può sussistere con limitazioni, e costituisce in fatto il subietto degli enti finiti, sia il subietto imperfetto, sia il subietto perfetto; e che quest'ultimo partecipa delle due altre forme, le quali si comunicano con un certo grado maggiore o minore di virtualità che è l'unica specie di limitazione (e soltanto relativa) che possano ammettere.

Se dunque si tratta dell'ordine che hanno le forme categoriche tra loro, considerate nella loro idealità, in esse non c'è alcun subietto sussistente, in cui possa sussistere l'ordine; e però l'ordine loro non può essere *subiettivo*, ma solo *obiettivo*, il che è quanto dire, relativo ad una mente che l'abbia presente come cosa cognita. La mente può esser infinita e finita. Come quest'ordine sia oggetto alla mente infinita, l'abbiam già detto. La mente finita poi appartiene alla forma subiettiva sussistente con limitazioni; e però delle due specie di *ordini*, la prima è relativa alla seconda. Ma nella seconda (trovandosi in essa la mente finita) si scorge, come i tre ordini possono essere, in qualche modo, misti in un solo.

E per vero dire, la mente finita ha presente l'oggetto infinito, sebbene da principio senza contenuto. Questo contenuto lo va ricevendo con atti successivi d'intelligenza, a quel modo che viene descritto dall'Ideologia. In quest'oggetto dunque, come in un infinito contenente, può comparire ogni ordine:

1° Quello delle forme sussistenti nell'essere;

2° Quello delle forme categoriche astratte;

3° Quello delle forme finite sussistenti;

4° E quello degli astratti cavati dalle singole forme. Questi quattro ordini possono comparire più o meno perfettamente ed esplicitamente nel detto contenente, e uniti in esso formare un

ordine solo. L'*ordine oggettivo* dunque, sia nella mente divina, o sia, proporzionalmente, nell'umana, è un ordine che abbraccia tutti gli ordini in un solo.

Ma l'*ordine obietto* non esiste, se non in relazione colla *mente* che è il soggetto. Egli appartiene dunque all'*ordine* che passa tra la *forma* subiettiva e l'obiettiva. Se dunque si tratta di forme sussistenti nell'essere assoluto, appartiene all'ordine tra le forme sussistenti, che è il primo dei tre; se si tratta di pure forme, appartiene alla seconda specie degli ordini tra le forme categoriche, cioè all'ordine che passa tra la forma subiettiva finita e la forma obiettiva, che spetta al secondo dei tre ordini.

La mente umana poi non essendo l'essere, e perciò non essendo l'oggetto; consegue, che l'oggetto con cui ella tutto apprende esista da prima in lei come pura forma, e non come cosa conosciuta, esista dunque come oggetto subiettivamente esistente: e solo colla riflessione questo stesso oggetto mediatore diventi cosa conosciuta. E poichè quest'oggetto dato ad intuire alla mente umana non è la mente umana, e però non esiste se non come intelligibilità, quindi anche ciò ch'egli acquista poi di contenuto è puramente intelligibile, e non per sè stesso attivo e produttivo: il che propriamente significano le parole *idea* e *ideale*; tutta l'attività venendo nell'uomo dalla forma subiettiva.

978. Rimane che parliamo della terza maniera di classificare i diversi ordini, prendendo per base della classificazione le *relazioni* da cui risultano.

Avendo noi veduto, che le classi supreme delle relazioni, divise secondo la loro intrinseca natura, sono tre:

1° Relazioni delle forme nell'essere assoluto;

2° Relazioni di ciascuna forma, nella sua attuazione finita, colle forme infinite;

3° Relazioni de' finiti di ciascuna categoria tra loro (950); consegue che, secondo questa classificazione, tre del pari saranno i supremi generi degli ordini.

Quali sono le relazioni cause formali, tale è altresì la natura dell'ordine che ne risulta. L'ordine dunque delle supreme forme nell'essere assoluto è un ordine di *reciproca contenenza*. L'ordine delle forme finite colle infinite è un ordine di *contenuto e di contenente*. L'ordine de' finiti tra loro è un ordine conseguente a quest'ul-

timo. Poichè i finiti non hanno ordine tra loro, se non in quanto sono e si considerano contenuti nelle forme categoriche. Questa contenenza è la *causa condizionale* del loro ordine. E poichè questa causa è triplice per la triplicità delle forme, perciò quest'ultimo genere di relazioni e di ordini conseguenti si suddivide pure in tre; giacchè le relazioni che nascono ai finiti contenuti nella forma subiettiva sono quelle di *azione* e di *passione*: le relazioni che nascono ai finiti tra loro in quanto son contenuti nella forma obiettiva sono quelle di *similitudine* e di *dissimilitudine*: le relazioni che nascono ai finiti in quanto son contenuti nella forma morale sono quelle di *bontà* e di *pravità*.

E anche rispetto a questa classificazione formale degli ordini si può dire quello che fu detto dell'altra classificazione materiale; cioè, che nel primo ordine si contengono gli altri due. Nel secondo poi s'incontra la mente umana che è forma subiettiva con attuazione finita, la quale è contenuta nelle forme infinite; ma ella stessa relativamente è contenente l'oggetto virtuale, e in questo oggetto può abbracciare ogni *ordine*. L'*ordine oggettivo* dunque, anche rispetto alla mente umana, unisce tutti gli ordini in sè, come in un ordine solo.

979. Ci resta a investigare, se l'ordine abbia un principio da cui si possa derivare, e qual sia.

Come abbiamo veduto che il principio e il fonte di tutte le relazioni è la *forma obiettiva* dell'essere, così conviene riconoscere questa forma quale principio e fonte d'ogni ordine.

E infatti l'ordine si ha, quando più entità cospirano in uno. All'ordine dunque è essenziale la moltiplicità. Ma se l'essere potesse esser uno, senza moltiplicità alcuna, non si potrebbero concepire nè relazioni, nè ordine. Dove dunque incomincia la *moltiplicità* ad apparire, ivi solo si può trovare il principio altresì dell'ordine. Ora, la prima *moltiplicità* nell'essere si trova colla seconda forma che è l'*oggettiva*. Questa dunque è il cominciamento, il principio e il fonte della moltiplicità, e delle relazioni, e dell'ordine che ne consegue.

Infatti, supposto che l'essere non rimanga solo subietto, ma che sia dato anche l'obietto, si trova subito la ragione di tutti gli ordini possibili. E questa ragione diviene il fondamento a una classificazione degli ordini diversi; e vedasi come.

L'essere obietto contiene il subietto, e reciprocamente il subietto contiene l'obietto. Dal vincolo poi e dall'inesistenza dell' uno nell' altro procede la loro unione che è la terza forma dell'essere, contenente entrambe, e contenuta nell'una e nell'altra delle due prime.

Se dunque si considera l'obietto come contenente il subietto e la forma morale, si ha il primo genere di ordini, cioè l'*ordine obiettivo*, d'intelligibilità.

Se si considera poi che l'*obietto* non può star solo perchè si riferisce al subietto, e perciò si considera come contenuto in questo, e questo come contenente l'*obietto* e la forma morale, si ha il secondo genere, l'ordine *subiettivo*, di sussistenza.

Se finalmente si considera la *terza forma* d'unione, che contiene il *subietto e l'obietto* ossia il subietto contenuto nell'obietto, si ha il terzo genere, *l'ordine morale*, di perfezione. Il quale negli enti finiti appartiene anch'esso al subietto, onde si può chiamare *ordine subiettivo di perfezione*. Ma nell'Essere infinito sussiste da sè.

Or questo conferma e spiega maggiormente quello che dicevamo, che nell'Ordine che è tra le forme supreme nell'essere si contengono tutti gli altri ordini.

Conferma ancora e spiega, come nell' ordine della mente finita colla sua forma obiettiva si contengano tutti gli *ordini obiettivi* virtualmente, i quali acquistano un maggiore o minor grado di attualità, secondo che s'accresce il grado di sviluppo della mente stessa: ma non si contengano così tutti gli ordini subiettivi, per la limitazione del subietto stesso.

Apparisce dunque, che la sede primitiva di ogni *ordine* è l'*obietto* sussistente nell'essere, come quello che contiene il subietto e il morale sussistente, ed è contenuto dal subietto e dal morale stesso. Che se l'*obietto* non è sussistente, egli non può che dare l'*intelligibilità degli ordini*, ossia presentare gli ordini come puramente obiettivi.

980. Quinci si apre la via a sciogliere la questione intorno alla *ragione* che determina l'ordine. C'è ella sempre una ragione dell'ordine? una ragione, dico, per la quale s'intenda, che le moltiplici entità devono essere legate insieme piuttosto in un modo che in un altro, acciocchè formino un ordine? o una ragione, per la quale le dette entità sieno di fatto così collegate insieme in un dato ordine? E

questa ragione è unica, o ci possono essere più ragioni d'un medesimo ordine?

E per cominciare da quest'ultima dimanda, vedesi facilmente che la ragione e la regola dell'ordine, se c'è, dev'essere unica; poichè, se fossero due, darebbero due ordini, e non un solo.

E veramente, supponiamo che uno e il medesimo ordine avesse due ragioni e regole. In tal caso, queste due ragioni o sarebbero connesse tra loro per modo da ridursi in una, o non cospirerebbero punto in una ragione sola, ma sarebbero due, rese indipendenti, l'una divisa dall'altra. Or l'ordine, abbiamo detto, è ciò che risulta da più entità che cospirano in uno. E come potrebbero cospirare in uno più entità, se devono distribuirsi e connettersi secondo due regole diverse? giacchè le regole allora sono diverse, quando governano le entità in altro modo, e le determinano diversamente. Le stesse entità non possono esser determinate in due modi, nell'atto stesso, e sotto lo stesso rispetto. Se dunque una moltitudine di entità sono determinate in due modi diversi e però da due regole diverse, questo non può avvenire, se non a condizione che alcune di esse regolate da una certa ragione formino un gruppo od ordine, e le altre regolate da un'altra ragione formino un altro gruppo e un altro ordine: contro l'ipotesi, che sia solo ed unico l'ordine di cui si tratta. Una sola ragione dunque presiede ad un solo ordine.

981. Ma ogni ordine ha una sua ragione che lo determini? — Questa è la seconda questione che ci siamo proposti. E per risolverla, conviene penetrare più addentro nella natura della ragione dell'ordine. L'ordine, abbiamo detto, è « ciò che risulta da più entità cospiranti nell'uno ». Che cosa v'ha di necessario dunque alla formazione d'un ordine? Che più entità *cospirino* in uno. Qual è la ragione per la quale più entità formano un ordine? La ragione per la quale più entità formano un ordine si è, perchè *cospirano* in uno. La *cospirazione* dunque, che si chiama anche *convenienza* di più entità nell'uno, ecco la ragione dell'ordine. Ora, poichè questa cospirazione o convenienza delle entità nell'uno è la ragione dell'ordine che ne risulta, ed è necessaria all'ordine: dunque in ogni ordine c'è di necessità una *ragione* che lo determina, ed ella è appunto questa cospirazione e convenienza delle entità nell' uno che esse formano.

Questa convenienza poi o cospirazione delle diverse entità nell'uno, come si concepisce? che concetto è mai ella? Ella nasce dal

complesso di tutte le relazioni che legano insieme le diverse entità. Queste relazioni sono e possono esser molte. Se si tratta d'un ordine che risulta non da due sole entità (ordine elementare), ma da più, anche le relazioni loro e i loro nessi son più. Ma acciocchè queste relazioni e questi nessi appartengano all'ordine di cui si tratta, convien che sieno tali, che tutti insieme concorrano a produrre l'uno dai più. La cospirazione dunque o convenienza delle entità nell'uno dipende prossimamente dalla convenienza o cospirazione delle loro varie relazioni, le quali facciano sì che esse cospirino alla formazione dell'uno. Perciò la *ragione* d'un dato ordine è una *relazione* delle relazioni tra le entità, una *relazione unica* delle relazioni moltiplici (se sono molte: poichè, se fosse una relazione sola, ella stessa sarebbe la ragione dell'ordine): una relazione che abbraccia tutte le relazioni tra le entità formanti l'ordine: e questa relazione unica è un concetto astratto, è quella *qualità* non d'una relazione separata dall'altra, ma di tutte le relazioni stesse, per la quale fanno cospirare ad un tempo tutte le entità nell'uno, con che l'ordine è costituito. Questa *qualità* determina la natura e la disposizione delle relazioni, e però si chiama anche *regola dell'ordine*. E poichè ciascuna di queste relazioni così determinate contribuisce all'ordine, perciò si chiama *causa formale parziale*. Ma la loro *qualità* complessiva, per la quale avviene che tutte determinino le entità a costituire l'ordine, è la *causa formale totale* dell'ordine stesso.

Si può anche dire, quando s'aggiunga la necessaria spiegazione e non si prenda equivoco, che l'*uno* che è in un dato ordine, è la ragione, la regola, la causa formale dell'ordine stesso. Ma s'avverta che quest'uno non esiste, se non quando è formato dalla cospirazione delle diverse entità; poichè non è un uno puro e semplice, ma è un uno nella pluralità, è un uno colla relazione a molti. Onde, qualora si dica che l'uno è la ragione dell'ordine, si deve intendere l'*uno* a cui sieno causa i molti. Ora, l'uno può essere così concepito in due modi: o in un modo universalissimo, intendendo che « in qualunque ordine l'uno è la ragione dell'ordine »; o in un modo specifico, intendendo d'un ordine particolare. Quando si dice in universale: « l'uno è la ragione dell' ordine », la proposizione è meno inesatta, perchè, dicendosi l'uno, s'intende qualunque uno appartenente a qualunque ordine. Ma poichè la mente umana può concepire anche l'uno semplice e del tutto

astratto da ogni altra relazione, perciò, a rendere quella proposizione del tutto esatta, convien dire: « l'uno ne' più è la ragione dell'ordine ». Quando poi si dice, che « l'uno è la ragione d'un ordine particolare », la proposizione manca al tutto d'esattezza; e convien dire: « quel dato uno che risulta da que'dati più, connessi con quelle date relazioni, è la ragione dell'ordine». E questo coincide colla ragione che abbiamo espressa così: « quella qualità, per la quale le relazioni, che legano insieme più entità, le fanno cospirare nell'uno ». La ragione dunque è sempre un concetto di mezzo tra i più e l'uno, e questo concetto di mezzo può essere ugualmente espresso; o cominciando dai più e finendo nell'uno, come quando vien definito: « quella qualità per la quale le relazioni, che legano insieme più entità, le fanno cospirare nell'uno »; o cominciando dall'uno e finendo ne' più, come quando vien definito: « quel dato uno, che risulta da que'dati più, connessi con quelle date relazioni », ovvero universalmente: « l'uno ne' più. »

982. Da tutto questo si vede, che la *ragione* dell'ordine, quantunque colla mente si distingua dall'ordine, tuttavia inesiste nell'ordine stesso: ove per ragione intendasi la causa formale e prossima, e non la causa efficiente che può concepirsi fuori dell'ordine, e che non è propriamente causa dell'ordine come ordine, ma causa dell'esistenza dell'ordine.

Se dunque la ragione dell'ordine inesiste nell'ordine stesso, ed è causa immediata e formale della sua unità nella moltiplicità; come s'hanno tre supreme classi di ordini, quando gli ordini si distribuiscano secondo la loro origine, così s'avranno tre ragioni supreme, una per ciascun ordine. S'avrà una *ragione dell'ordine subiettivo* di sussistenza, una *ragione dell'ordine obiettivo* di similitudine, e una *ragione dell'ordine morale* di perfezione.

Ma poichè l'essere è identico nelle tre forme, e perciò le tre forme stesse non fanno che un solo ordine tra loro, indi ci avrà una *ragione* suprema di quest'ordine unico, nel quale hanno unità i tre ordini che appariscono nelle tre forme.

Affine di conoscere meglio quali siano queste tre forme, e la loro natura, riprendiamo il principio: che « la ragione dell'ordine inesiste nell'ordine stesso ».

Gli ordini, altri sono *sussistenti*, e come tali apparten-

gono alla classe degli ordini subiettivi; altri si considerano dalla mente puramente come *possibili*, e appartengono alla classe degli ordini obiettivi.

Degli ordini *sussistenti* altri sono *necessarî* ed altri *contingenti*.

Ora, qualunque sieno gli ordini, la *ragione* di ciascuno è sempre *necessaria*; perchè, o sussista in modo necessario, o in modo contingente, o sia puramente possibile, un dato ordine dee sempre in quel modo con cui si concepisce aver la sua ragione unica, e quella, non un'altra. Altra è dunque la sussistenza dell'ordine, altra la ragione dell'ordine. Quella può essere contingente, cioè non avere la causa della propria esistenza in se stessa: ma la *ragione dell'ordine* appartiene alla natura delle cose necessarie, sieno sussistenti, o sieno mere possibilità.

Ma nelle cose contingenti sembra contingente anche la ragione del loro ordine; ed ecco perchè.

In primo luogo è ovvio l'argomentare così: Se l'ordine è contingente, l'ordine può perire. Ma la ragione dell'ordine inesiste nell'ordine. Perendo dunque l'ordine, perisce anche la sua ragione. — Qui c'è un paralogismo. Che cosa vuol dire « la ragione dell'ordine? » Vuol dire il *perchè* più entità costituiscano l'uno. Ora, il perchè più unità costituiscano l'uno, rimane sempre, esistano le dette entità o no, e, esistendo, sieno disgregate e non costituiscano l'uno, o sieno congiunte e lo costituiscano. Questo *perchè* rimane sempre, come ogni altro perchè. Solo è a notare, che il *perchè* non è applicabile quando manca la cosa di cui non esiste il perchè. Vedesi dunque, che la *ragione dell'ordine* appartiene al mondo degli intelligibili; e che nei contingenti è certamente realizzata e così acquista una forma nova, ma esiste, indipendentemente da questi, nella loro possibilità. La sentenza dunque che dice: « la ragione d'ogni ordine inesiste nell'ordine », va applicata con cautela per riguardo ai contingenti; poichè l'ordine de' contingenti preesiste ne' necessarî, e però in quest'ordine de' necessarî si deve trovare inesistente la *ragione* dell'ordine de' contingenti. Trovata poi questa ragione, si dee applicare ai contingenti quando esistano.

Una seconda obiezione contro la condizione di necessaria che ha la ragione d'un ordine qualunque, si produrrà così argomentando: Le cose contingenti si mutano, e depongono quell'ordine

che hanno in sè, e ne prendono un altro. Mutandosi l'ordine, si muta di conseguente la ragione dell'ordine. Questa dunque non è necessaria, ma mutabile e contingente anch'essa. — La risposta si trova nelle cose dette avanti. Ammesso, che la sede propria dell'*ordine* e della sua ragione si trova là dove prima si concepisce esistente, e non là dove comparisce di poi come partecipato, ne viene che l'ordine e la ragione dell'ordine de'contingenti risieda nelle idee che lo mostrano possibile: qui è l'essenza dell'ordine de'contingenti e della sua ragione, e i contingenti non fanno che realizzarlo, ricopiarlo, esprimerlo, non fanno che ce ne sia l'essenza, la quale è indipendente da essi, come tali. Ciò posto, a quel modo che, annullandosi il contingente, non perisce l'ordine nella sua essenza che sta nell'idea, nè la ragione dell'ordine; del pari, mutandosi il contingente e passando così ad esprimere in sè un altro ordine diverso dal primo, non è già perito il primo, ma è rimasto là dov'era, cioè nella sua idea: come appunto il Manzoni, nel *Dialogo dell'invenzione,* mostra avvenir delle idee delle cose contingenti, queste mutarsi, quelle rimaner sempre uguali ed eterne. Risiedendo dunque la ragione dell'ordine de'contingenti nelle idee, quella è necessaria ed immutabile come queste: benchè possa venir realizzata o no, o realizzata per un po'di tempo soltanto, o realizzato ora un ordine ideale e la sua ragione, ed ora un altro ordine e la sua ragione. Questo prova solamente che i contingenti non esistono per sè, ma per una essenza ideale anteriore ad essi; e che la loro mutabilità non si comunica a quella essenza ideale da cui dipendono.

983. Di qui accade, che *l'ordine ideale* si dica l'esemplare de'contingenti, o vengano questi creati da Dio, o lavorati e ammodati dall'uomo. Così, lo scultore che prende un sasso e ne fa una statua, ricopia il disegno ideale che si è prima formato nella mente.

Questo *esemplare* in idea serve anche di *regola* per giudicare se le opere d'arte nella materia contingente furono perfettamente eseguite, cioè in modo che s'acconci e risponda perfettamente all'esemplare.

E poichè difficilmente l'uomo ha tutto quest'esemplare perfettamente davanti al pensiero, ne prende anche solo de'brani, e li fa servire di *regole parziali*.

Ma l'*ordine ideale*, o nella sua interezza o nelle sue parti, non è regola a giudicare dell'eccellenza dell'ordine stesso, sì a giudicare solamente dell'*esattezza* con cui fu eseguito. Appartiene alla parte imitativa, e non a quella che si dice l'*ideale* dell'arte.

Di qui avviene parimente, che la *ragione dell'ordine* ideale dei contingenti si dica e sia la *regola*, tanto per comporre idealmente tutto l'ordine, quanto per giudicare se l'ordine composto dalla mente o dall'immaginazione sia intero, e sia corrispondente alla sua ragione e regola. A modo di esempio, prendiamo un ordine semplice: e sia quello che presenta il pavimento d'una stanza a scacchi. Qual sarà la regola di quest'ordine? Questa: che « i quadretti a due colori siano alternati ». Ora, se io possiedo questa regola, potrò con essa compormi il suo ordine corispondente nella mente e nell'immaginazione, cioè potrò rappresentarmi il pavimento scaccato d'una stanza dove tutt'i quadretti sieno distribuiti in modo, che l'uno de' due colori si alterni coll'altro. Quindi potrò anche giudicare, che, se m'immagino il pavimento di quella stanza esser fatto a scacchi *da un lato e da* l'altro no, quell'ordine non è ancor tutto intero. E così pure, se mi rappresento un pavimento scaccato, ma dove sieno qua e colà due quadretti di egual colore contigui, potrò giudicare che non mi sono ben composto l'ordine proveniente dalla regola la quale n'è come il tema, ma che nel rappresentarmelo ho commesso de' falli, perchè non ho osservato a pieno la regola.

Dalla *regola* dunque colla mente si trae l'*ordine* ideale, e si conosce se risponde o fallisce alla regola: l'*ordine ideale* poi, composto che sia nella mente, è egli stesso regola che serve a modo d'esemplare per giudicar se l'ordine, eseguito nella materia contingente, sia eseguito con esattezza, o veramente pecchi contro la regola dell'esemplare che si può chiamare la *seconda regola*, ossia la regola dell'ordine contingente.

984. La regola dell'ordine che abbiam preso a esempio, di quello che apparisce in un pavimento scaccato, è semplicissima, perchè è semplicissimo l'ordine di cui si tratta. Ma l'ordine può essere più complicato; e allora è più difficile a rinvenirsi la regola. Pure, in ogni ordine ci dee essere, come abbiam detto prima, una *regola unica*, appunto perchè l'ordine importa unità, es-

sendo « l'uno risultante da' più. » Se si considera la definizione universale che abbiamo data della regola: « la convenienza per la quale le parti dell'ordine producono l'uno », si vede come per l'uomo possa essere più o meno difficile il conoscere qual regola presieda ad un dato ordine. La difficoltà nasce sempre da un'imperfetta cognizione che ha l'uomo d'un ordine molto complicato. Dato l'ordine, per cavarne la *regola* che lo produce e governa, è necessario conoscere perfettamente: 1° qual sia quell'*uno* che si tratta di formare; 2° qual sia la natura delle parti che devono formarlo, e però come debbano essere tra loro disposte, acciocchè cospirino a formarlo. Ora, posciachè non si dà ente senza che sia *uno*, e non è uno senza il suo *ordine*; consegue che, per conoscere l'ordine d'un dato ente e cavarne la *regola* da cui tutto quell'ordine dipende, si chiederebbe quella perfetta cognizione della natura dell'ente, alla quale l'uomo non arriva. L'uomo dunque non conosce perfettamente se non la regola di quegli ordini che fa egli stesso, o di ordini ideali, in cui son pochi i termini, e poche son le relazioni tra questi perchè egli stesso astrae da molt'altre. Gli ordini dunque a pieno conosciuti dall'uomo, e da cui può astrarre la *regola* loro suprema, sono ordini composti d'astrazioni.

Gli ordini astratti nondimeno presentano all'uomo una qualche cognizione, benchè imperfetta, degli ordini interi che risiedono ne'diversi enti: e le regole che si traggono dalla considerazione di questi ordini astratti, hanno condizione e natura di *regole astratte* dalla regola *unica* che presiede a tutto intero l'ordine. Così l'*unica regola* si suddivide in molte *regole parziali*. E benchè quella rimanga incognita all'uomo, alcune di queste gli si rendono note, e costituiscono la sua sapienza, sia per giudicare in qualche modo degli ordini naturali, sia per produrre egli stesso gli ordini che si ravvisano nelle opere dell'arte.

Per mezzo di molte osservazioni, esperienze, meditazioni l'uomo arriva a scoprire alcune leggi della natura, e lo scopritore ne è celebrato come una maraviglia. Queste così dette leggi della natura altro non sono che delle *ragioni* parziali, astratte, e subordinate, dell'ordine dell'universo.

Quest'ordine dell'universo ha certamente anch'egli la sua *ragione* unica. Se l'uomo conoscesse questa *a priori*, non avrebbe

bisogno d'altro: tutto l'ordine del mondo e di tutte le sue parti gli sarebbe appieno spiegato e manifesto. Ma egli in quella vece è obbligato a investigare la *ragione* delle cose naturali *a posteriori*. E *a posteriori* non si può trovare la ragione dell'ordine, se prima non si conosce l'ordine stesso. L'uomo dunque è obbligato a procacciarsi la cognizione di questo grand'ordine, la quale ei non ha per natura, è obbligato a procacciarsela coi mezzi percettivi che sono in suo arbitrio. Con questi non può che venirne conoscendo una particella alla volta, e anche queste particelle in un modo imperfetto, relativo alla natura de'suoi organi; e gli convien poi lavorare quella limitata cognizione che ne trae, lavorarla coll'astrazione, che molte cose lascia da banda, per accozzare insieme molti particolari e notare in essi l'universale e il comune. Da questi branelli di ordine egli trae certe regole fisse ed astratte; e sono quelle che nella scienza poi si chiamano *leggi della natura*.

Avviene il somigliante nelle arti del bello. Prendiamo ad esempio le arti che vogliono effigiare il corpo umano vivente, sia colle sole forme come fa la scoltura, sia anche coi colori come fa la pittura: anzi restringiamo il pensiero alle sole forme virili. La natura dell'uomo ha il suo proprio ordine, ed ha indubitatamente un' *unica regola* di quest'ordine. Con quest'unica regola, chi appieno la possedesse potrebbe ideare nella sua mente qualunque sia figura d'uomo, e potrebbe riconoscere quando la figura ideata sia intera, quando perfettamente conforme a quella regola. Ma quest'*unica regola* all'uomo è ignota, dee raccoglierla colla sua mente *a posteriori* per induzione. Da che dee raccoglierla? Dai corpi percepiti: dall'ordine che ravvisa nei corpi percepiti. Ma egli non può percepire ed osservare che un corpo alla volta: quest'osservazione non arriva mai a cadere su tutti gli individui possibili di una tale natura. Di poi, la percezione e l'osservazione dei pochi individui non arriva mai a conoscere pienamente l'*ordine* che giace in ciascuno, perchè anche un solo corpo umano è uno, risultante da innumerevoli parti, con innumerevoli relazioni, anche considerato solo l'esterno di lui e gli accidenti delle forme e dei colori. Quand'anco si conoscesse a pieno l'ordine d'un corpo, quest'ordine differisce negli altri. Conviene dunque confrontarli, universalizzare, astrarre per rilevare

in tutti gli individui un ordine solo. E quest'ordine è ancora un ordine astratto, che abbandona molti particolari. Riesce dunque impossibile trovare l'*unica ragione* che presiede all'umano organismo, o soltanto all'ordine che giace nell'esterna apparenza del corpo dell'uomo. In queste strettezze, l'uomo abbandona il pensiero di pervenire alla scoperta di quell'*unica ragione* e *regola* che presiede a un tant'ordine, e si restringe a raccogliere delle regole parziali ed astratte, coll'aiuto delle quali s'avvicina, dopo lunghe prove e fatiche, a cogliere alcuni concetti ideali di corpi. Ed è per questo, che le arti del bello si compongono di molte regole, anche trattandosi solamente di comporre dei tipi ideali; quando, se si conoscesse *a priori* la vera *unica regola* di quell'ordine di cui si tratta, ella sola basterebbe d'avvantaggio per tutte.

Queste regole secondarie son bene spesso imperfette, o esposte in una maniera più indeterminata di quello che si richiederebbe per conservare la loro subordinazione alla regola *suprema, relativa* a *quest'ordine speciale di cui si tratta*. Quindi accade che si scorgono delle *collisioni* in esse.

Queste collisioni introducono nella loro applicazione delle *eccezioni*. S'incontrano cioè tali casi, ai quali se si applicasse una di quelle regole, non si avrebbe l'ordine, anzi si sconcerebbe. L'*eccezione* allora è necessaria per ottenere la perfezione dell'ordine che si desidera. Ma ella accusa il difetto della regola. Poichè *ogni regola*, se è perfetta e perfettamente espressa, non dovrebbe ammettere eccezione alcuna, nè collidersi mai con alcuna altra.

985. Quando un ordine è intero, e da ogni parte conforme alla sua ragione, egli è perfetto.

Ma da questo non procede che tutti gli ordini perfetti sieno di ugual valore. Il valore o pregio degli ordini è maggiore o minore, secondo che è più o meno eccellente quell'*uno* che formano, e questo è tanto più eccellente, quant'è più ricco di entità, come abbiamo spiegato nel libro precedente, e quanto la connessione e cospirazione dei più nell'uno è più stretta. Di che procede, che il primo e il più eccellente ordine è quello dell'Essere nelle sue tre forme.

986. Per ritornare sui nostri passi, il sussistente finito e contingente non è propriamente un ordine, ma è la copia e la realizza-

zione d'un ordine precedente e ideale: nell'idea esiste l'essenza degli ordini che si ravvisano nei contingenti, e di conseguente nell'idea esistono anche le ragioni di questi ordini. L'ordine dunque e la ragione dell'ordine appartiene alle cose eterne e necessarie.

Come l'universo, cioè il finito, sia la copia e la realizzazione d'un ordine precedente, risulta dalla teoria che abbiamo data della creazione nel libro precedente, e dalla considerazione della natura dell'universo stesso. Quando si dice « l'universo, l'ente finito », allora si parla d'un'esistenza relativa. Un'entità esiste assolutamente nell'obietto, e esiste relativamente come subietto. Se il subietto è essenzialmente anche obietto, esiste assolutamente anche come subietto; se invece si tratta d'un subietto che non è egli stesso essenzialmente obietto, ma è solo subietto, allora l'esistenza di questo subietto è relativa e non assoluta. Il subietto divino è essenzialmente obietto; ma il subietto finito non è obietto; perciò l'esistenza di questo è relativa. Se dunque il subietto finito non è obietto, e però ha una esistenza solo relativa a sè stesso, egli deve esistere nell'obietto, perchè nessuna esistenza c'è, che non sia nell'obietto. Ma in quanto il subietto finito esiste nell'obietto, in tanto non esiste in sè stesso, ma esiste assolutamente. Se dunque non esistesse assolutamente, non esisterebbe nè pure relativamente; ma perchè esiste assolutamente nell'obietto, perciò esiste relativamente a sè come puro subietto, per via del proprio sentimento che non è obietto. L'esistere relativamente dunque è una conseguenza dell'esistere assolutamente. Ma nell'universo (e dicasi lo stesso d'ogni parte o entità dell'universo), in quanto esiste assolutamente, cioè nell'oggetto, c'è tutto il suo proprio ordine. Che dunque l'ordine ci sia nell'universo, in quanto esiste relativamente in sè stesso, è una conseguenza dell'ordine che assolutamente esiste prima nell'oggetto. L'ordine è il medesimo, ma l'esistenza relativa di quest'ordine è posteriore e conseguente a quella esistenza che ha quest'ordine medesimo assolutamente nell'oggetto. Questo è quanto dire, che l'ordine che si ravvisa nel contingente non è che una copia, una realizzazione dell'ordine assolutamente esistente, e non è un ordine novo, diverso da questo.

Questo concetto, sempre difficile a ben intendersi, di realizzazione e di copia che ha l'universo contingente, si potrebbe dichiarare anche ricorrendo alla stessa dottrina, ma esposta in un modo diverso, che abbiamo toccata mostrando come l'intuito dell'essere è quasi la chiave di tutto il creato. Abbiamo detto, che l'essere, presente al principio che lo intuisce, informa e come impronta sè stesso in esso principio, e così lo fa esistere subiettivamente quale una sua imitazione, quando esiste obiettivamente, ossia assolutamente, nell'oggetto stesso. Come da questa comunicazione dell'essere (e dicasi altrettanto di ogni altra posteriore) il principio intelligente riceve l'esistenza e la natura, così riceve l'ordine. Ora, tutte l'altre entità finite esistono per la loro relazione a' subietti intelligenti: questi, essendo nell'essere al modo detto, trasportano seco nell'essere anche tutto ciò che è relativo ad essi. Così ogni cosa è, ha la natura e l'ordine dall'essere. Perciò il contingente non è l'ordine, ma è un riflesso, una ripetizione relativa dell'ordine che assolutamente esiste nell'oggetto eterno. I possibili esistono solo assolutamente nell'essere, senza esistenza relativa a se stessi. I sussistenti hanno due modi inseparabili, esistono (supposto il decreto divino) nell'essere assolutamente, e nello stesso tempo e per una conseguenza necessaria esistono relativamente in sè stessi e a sè stessi.

Ritorna dunque la conclusione stessa: che l'ordine e la sua ragione appartengono alle cose eterne e necessarie, e dalle contingenti sono solo partecipati.

987. Ma noi abbiamo detto che la *ragione* dell'ordine si può astrarre colla mente dall'ordine stesso. Abbiamo detto, che l'*ordine* è l'esemplare, è la norma, secondo la quale si producono i contingenti sia da Dio colla creazione, sia dall'uomo coll'arte. La ragione poi dell'ordine, astratta dall'ordine stesso, è il principio dell'ordine, rispetto al quale principio l'ordine stesso ha natura di conseguenza; e però è la regola, secondo la quale si compone l'ordine nella mente, e si giudica se l'ordine esistente, anche al di fuori della mente, sia quale dev'essere, cioè sia quell'ordine che discende dalla sua regola, o in che cosa difetti, allontanandosi dalla medesima.

La ragione dell'ordine, abbiamo detto ancora, è la convenienza

tra gli elementi da cui l'ordine risulta, e l'uno ch'essi devono produrre. Se questi sono tali e talmente atteggiati e disposti che producano nella maggior perfezione possibile quell'uno che sono ordinati a produrre; la ragione è adempita in tutte le sue conseguenze, e l'ordine è perfetto. Altrimenti no.

Vedesi da questo, che nella ragione dell'ordine è implicito tutto l'ordine, e chi conosce la ragione dell'ordine conosce tutto l'ordine virtualmente, come chi conosce un principio conosce virtualmente tutte le conseguenze del principio. A ragion d'esempio, la ragione dell'ordine che presenta una serie aritmetica si è: che « ogni termine della serie differisca dal precedente della stessa differenza ». Conosciuta questa ragione dell'ordine che ha la serie aritmetica, si possiede la regola per formare tutte le serie aritmetiche possibili, e per giudicare se una fila di numeri dati sieno disposti in serie aritmetica o no.

988. Da questo apparisce, che la distinzione tra la *ragione dell'ordine* e *l'ordine* stesso è fondata nei due modi di conoscere il *virtuale* e *l'attuale*. Se non ci avesse altro modo di conoscere che l'attuale, ben si potrebbe conoscere l'ordine, ma da questo non si distinguerebbe mai la sua ragione. Di che procederebbe, che tutti quegli ordini che vengono prodotti dall'*intelligenza libera*; alla quale appartiene il formarsi degli oggetti proprî che non esistono per se stessi, cioè indipendenti dal suo libero atto, non ci potrebbero essere, nè potrebbero esser formati dalla mente. Perciò noi dicevamo nel libro precedente, che noi siamo obbligati a concepire, nello stesso atto della creazione del mondo, un certo processo logico (non già di tempo, non già involgente qualche distinzione effettiva da parte di Dio, ma sole distinzioni logiche da parte delle cose conosciute da Dio), in virtù del quale concepiamo, che Iddio eseguisse, anzi tutto, l'astrazione divina dell'*essere indeterminato*, il quale fosse come regola suprema alla sua libera e speculativa intelligenza, relativamente all'ordine del mondo che, pensando col pensiero pratico, faceva esistere.

989. In fatti, tutto il fondamento della cognizione virtuale è l'essere *indeterminato*, il quale, in quanto è presente alla mente, contiene tutte le cose virtualmente, e pel quale esse poi si pensano attualmente. Tale è la natura dell'*essere:* di poter esser pen-

sato, perchè essenzialmente intelligibile, l'intelligibilità stessa, e di poter essere pensato virtualmente. Quando noi siamo pervenuti all'*essenza* dell'intelligibilità, non possiamo andare più oltre: non possiamo cercare « perchè l'essere sia intelligibile ». Non si dà altra ragione ulteriore, se non questa: « tale è la sua natura, l'intelligibilità assoluta appartiene all'essenza dell'essere ». Si potrà tuttavia cercare ancora: « perchè l'essere, essendo quello che nella sua propria essenza ha l'essenza dell'intelligibilità, non si debba vedere sempre attualmente, ma si possa vedere e pensare anche virtualmente ». Questa questione non è assurda, e la risposta si dee prendere dall'essenza dell'essere da una parte, e dall'essenza del subietto intelligente dall'altra.

Se consideriamo l'essenza del subietto intelligente, preso in universale, noi intendiamo che l'atto intellettivo di questo subietto si può concepire in due modi: come un atto necessario assolutamente, e come un atto che sta in balìa del subietto; a quella maniera che possiamo concepire un occhio immobile e sempre aperto, obbligato a vedere i corpi luminosi che gli stanno davanti, e un occhio che possa chiudersi a piacimento dell'animale a cui appartiene, e socchiudersi, e dal subietto che lo possiede volgersi e fisarsi ove egli vuole, e vedere quello che vuole, e non vedere quello che non vuole. Ora, l'occhio che sta sempre aperto ed immobile risponde alla mente necessaria di Dio, la quale vede e conosce sempre l'essere attualmente, vede e conosce attualmente e necessariamente tutta e totalmente l'intelligibilità dell'essere, che è essa stessa identica e come intelligibile e come intelligente. Ma, mentre questa intelligenza necessaria riman sempre tale, niente ripugna il concepirsi che ad un tempo il subietto divino abbia, per così dire, un altr'occhio a sua libera potestà, e che quest'occhio veda tutto quello che vuol vedere nell'essere il quale coll'occhio operante necessariamente vede sempre tutto. Anzi, non che ripugnare, quest'altro modo di conoscere liberamente, compie il concetto della perfezione dell'intelligenza divina, la quale così non solo vede tutt'insieme l'essere necessario, ma vede anco l'essere limitato dal suo libero volere, e contingente. Questo non toglie il primo modo di vedere, come il vedere una qualità, astraendola da un ente che si conosce appieno, non toglie, anzi suppone la cognizione

di quest'ente, o, come abbiamo spiegato nei libri psicologici, il pensare astratto suppone il pensare completo. Ammessa dunque in Dio questa libera intelligenza, è chiaro, come ella potesse limitare il suo sguardo in modo da rendersi presente l'essere nella sua virtualità, prescindendo volontariamente dal considerare la sua attualità, e in modo da poter comunicare alla sua creatura umana questo essere virtuale per suo lume, piuttosto che l'essere attuale, o, a dir meglio, attualissimo. Solo dunque rimane a vedere, se questo ripugni alla natura stessa dell'essere.

E a provar che non ripugni, basterebbe il fatto dell'intuito umano. Ma noi dobbiamo darne la ragione *a priori*, cioè cavata dall' essenza dell' essere. È dunque a considerarsi, che l'essenza dell'essere ha questi due caratteri: 1° che è semplicissimo; 2° e che è indivisibile. Questo secondo viene dal primo, perchè, se fosse divisibile, non sarebbe più semplicissimo. Di poi si consideri, che l'essere sussiste nelle tre forme e sussiste in esse identico: laddove esse sono distinte. Se dunque esiste identico, in quanto esiste identico, in tanto non è trino. Corre dunque un' essenziale diversità di *concetto* tra l'unità di numero dell'essere, e la trinità delle sue forme. Se non ci fosse diversità, o, per dir meglio, distinzione di concetto tra l'uno di numero, e il tre, ci sarebbe assurdo, perchè l'uno stesso di numero, in quanto uno, sarebbe il tre. Ma l'esservi distinzione di *concetto* tra l'essere uno di numero, e le tre forme, è lo stesso come dire, che l'essere è di natura sua concepibile in separato dalle sue forme. Questa attitudine dunque d'esser concepito così separatamente è essenziale all'essere, ed è appunto quella intelligibilità sua che si riferisce all'*intelligenza libera*, come noi la chiamiamo. Ora, se l'essere si può concepir separatamente dalle sue forme, si rammenti, che l'essere è per sè semplicissimo e indivisibile. Se pertanto è semplicissimo e indivisibile, e non di meno per la sua natura è concepibile senza le forme, dunque le forme, che in questo modo di concepirlo non sono attualmente, devono restare implicite e nascoste, non veramente negate e separate: e questo è quanto dire, che vi si contengono virtualmente. Se dunque vi si contengono virtualmente, si possono pure da esso dedurre *a priori*, ove pur non manchino le condizioni necessarie ad ogni deduzione. Così da un principio

si possono dedurre le conseguenze *a priori*. Tuttavia ci ha mestieri di certe condizioni, acciocchè questa deduzione si cavi di fatto, e la condizione è il bisogno d'applicare il principio, e il bisogno d'applicare il principio è il bisogno di spiegarci qualche cosa, e lo spiegarci una cosa è il riportarla al principio. È dunque necessario che ci sia data qualche entità che appartenga in qualsia modo ad una forma dell'essere: questa allora si spiega da noi col riferirla all'essere, col riconoscerla sua forma. Così, il reale finito ci è dato per sentimento: e noi ce lo spieghiamo, conoscendolo nell'essere, dov'era virtualmente contenuto, e dove noi or lo vediamo contenuto attualmente, avendolo per via di sentimento.

Che se la mente già conoscesse e l'essere, e attualmente ciò che si contiene nell'essere, ella potrebbe e astrarre l'essere, e astrarre il suo contenuto, e poi riportare questo a quello, e insomma esercitare ogni operazione d'analisi e di sintesi, e di integrazione; poichè, il saper prima tutto perfettamente, non lega la mente sì chè non possa fare tutte queste operazioni.

990. Se dunque *la ragion d'un ordine qualunque è* un concetto della mente, che contiene implicitamente e virtualmente tutto l'ordine : se la distinzione dell'ordine e della sua regola nasce dai due modi di conoscere una cosa, attualmente e virtualmente: se la cognizione virtuale incomincia dall'idea dell'*essere indeterminato*, ed ogni altra virtualità si riduce a questa come a sua propria essenza ed origine, perchè il solo essere ha di sua natura questa doppia *intelligibilità*, un'*intelligibilità spiegata* e una *intelligibilità virtuale*; ne viene per legittima conseguenza che l'*essere indeterminato* sia la prima, la suprema e l'universale ragione e regola di ogni ordine qualunque.

E a veder come ciò sia, conviene richiamare ancora alla mente la *definizione della ragione dell'ordine*. Abbiamo detto che questa è un concetto che mostra alla mente « la convenienza tra gli elementi dell'ordine e l'uno che da essi risulta ». Ora, l'*essere indeterminato* esprime appunto nel modo più universale possibile questa convenienza. Poichè, qual è l'uno di cui si tratta, cioè l'uno risultante da più insieme, espresso nel modo più universale? L'ente. Ogni *uno*, risultante da più, si concepisce come ente. L'uno astratto non ha moltiplicità alcuna, e non appartiene all'uno ne' più. C' è dunque da una parte l'ente, dal-

l'altra gli elementi di cui consta. Qual è la convenienza che passa tra questi elementi, e l'uno che formano? L'essere, l'atto dell'essere. Il che viene a dire: « l'ente risulta da più, perchè l'atto dell'essere, che hanno questi elementi, è un solo ». La convenienza dunque dei molti, formanti uno, con quest'uno, è quell'atto semplicissimo di essere che hanno, cui se non avessero non formerebbero uno, nè perciò costituirebbero l'ordine che tra loro si osserva. Ma questa ragione e regola suprema ha la proprietà mirabile di poter essere pensata da sè sola per l'*intelligibilità virtuale*, che le è propria, senza gli elementi e l'uno da essi risultante: ella dunque è, per la sua essenza, la ragione universale di ogni ordine.

991. Ritornando noi dunque all'ordine che sussiste nell'Essere necessario ed assoluto, dicemmo che esso è uno e trino, come l'Essere stesso. Poichè, se si considera l'Essere sussistente nelle tre forme, si ha un ordine unico. Se si considera l'ordine dell'Essere in ciascuna forma, apparisce triplice. Ma perocchè nessuno di questi tre ordini si può separare dagli altri due senza distruggerli tutti e tre, rimane un ordine unico, uno e trino anch'esso. E sebbene nessun concetto umano sia atto a rappresentare quest'ordine adeguatamente, ma solo per una cotale analogia, tuttavia noi (vedendo usati di consimili spedienti dai sacri scrittori) ne daremo qui un segno analogico, facendo bene avvertiti i lettori di considerare questo segno (che non è immagine) unicamente sotto l'aspetto nel quale può avere analogia, e non sotto gli altri, rispetto ai quali l'analogia vien meno. Se dunque noi segniamo le tre divine forme, in quanto sono contenenti e *persone* (a tenore della denominazione fissata dalla cristiana teologia), colle lettere majuscole A, B, C, e segniamo le stesse forme, in quanto son contenute, colle lettere a, b, c; e adoperiamo il segno $>$ per designare ciò a cui guarda l'apice, come essere contenente, ciò a cui è volta la bocca, come essere contenuto; e le due linee $=$ usiamo a indicare identità, avremo questo simbolo dell'ordine dell'Essere divino:

$$\begin{array}{ccccc} A & = & a & = & a \\ \wedge & & \vee & & \vee \\ b & = & B & = & b \\ \wedge & & \wedge & & \vee \\ c & = & c & = & C \end{array}$$

Nel qual simbolo essendo $A = a$, $B = b$, $C = c$, vedesi che ognuna delle tre forme che è contenente è anche contenuta, ma che questi due rispetti non tolgono la sua identità; onde non avviene già che le tre forme diventino nove, ma ciascuna di esse, restando identica, è considerata in tre rispetti inseparabili (ma che la mente può precidere), l'uno di contenente sotto il quale è forma suprema in se stessa, gli altri due di contenuta, sotto i quali è alle altre e nelle altre due forme.

Vedesi dunque, che le tre forme supreme costituiscono nell'Essere assoluto un ordine solo; ma questo, pei diversi rispetti, può astrattamente apparire come tre ordini, benchè in fatto sia soltanto uno trino.

992. Dalla quale unicità e semplicità dell'ordine supremo potrà parere, che dunque non si possa trovare in esso alcuna ragione la quale colla mente si possa distinguere dall'ordine stesso. Poichè si dirà: «ogni cosa che si divida colla mente da quest'ordine lo distrugge ». Ma noi abbiamo già detto, che la *ragione* dell'ordine si trova nell'ordine, e non fuori di lui; e che la mente, col ravvisarla, non la separa punto dall'ordine, ma in esso stesso nota ciò che è principio dell'ordine stesso. Niente dunque ripugna che si consideri l'essere, astrazion fatta dalle forme, e però indeterminato, (non perchè si neghi di lui la determinazione, ma perchè ella non si inchiude nel concetto, e solo si suppone), come la ragione dell'ordine supremo. Poichè questo non vuol dir altro, se non quello che continuamente diciamo: « che l'essere, astrazion fatta dalle forme, contiene le forme in sè virtualmente, e però si può dedurre la necessità di queste *a priori* dal puro concetto dell'essere », ove la mente non sia priva delle condizioni materiali che questa deduzione esige. E per verità, la ragione dell'ordine è « la convenienza tra gli elementi dell'ordine e l'uno, per la qual convenienza quelli elementi formano uno ». La ragione universale di ogni ordine, noi dicemmo, è « una tal convenienza per la quale gli elementi dell'ordine hanno un solo atto di essere ». Applichiamo questo all'Essere assoluto. Qual è l'uno dell'ordine in universale? L'ente. Di qual ente qui trattiamo? Di quello che è, per essenza, essere. Il problema dunque che rimane a risolvere davanti alla mente si è questo: « Come, a quale condizione, l'atto dell'essere possa essere un ente ». Ora, l'atto

dell'essere non può essere un ente, se non sussiste. Deve dunque avere la forma subiettiva con un sentimento che sia tanto quant'è l'essere sussistente, cioè infinito. Ma se l'atto dell'essere sussiste, non perde quello che aveva come atto. È dunque sentimento infinito intelligibile, e così ha la forma obiettiva. Ma se l'essere identico è un atto subiettivo ad un tempo ed obiettivo, essendo infinito sentimento, cioè piacere, e infinitamente ed essenzialmente intelligibile, dee essere a sè stesso infinitamente amabile ed amato, e così avere forma morale. Ma essendo quest'ente puro essere, conviene non già che abbia queste forme, ma che sia egli stesso queste forme. E quindi ancora si può argomentare facilmente che queste forme devano reciprocamente compenetrarsi, senza confondersi, e reciprocamente inesistere, con quella che la teologia chiama sapientemente *circuminsessione*, parola atta ad evitare la loro confusione. Così, dal solo concetto dell'*essere*, tostochè si ponga che deve essere *ente*, si trae l'ordine che deve avere, come dalla sua ragione o dal principio da cui dialetticamente deriva.

993. Ma l'essere *virtuale*, principio di questo ragionamento, è presente alla mente nostra nell'oggetto. La prima sede dunque e origine di ogni ordine, come abbiamo detto anche delle relazioni, è nell'*essere oggettivo*. Se si considera l'ordine dialetticamente, cioè in quant'è conosciuto dalla mente, la ragione del medesimo è l'*essere virtuale*; e per questo nel libro precedente dicevamo, che si possono concepire tutte le cose in una unità dialettica. Se si considera l'*essere sussistente*, l'ordine incomincia coll'essere *obiettivo sussistente*, perchè qui comincia la pluralità necessaria all'ordine. Tutto questo conferma ciò che dicemmo nel libro delle supreme forme dell'essere: che la *ragione sufficiente* delle tre forme giace nella seconda forma, benchè per ragione sufficiente non si dee intendere nè causa, nè principio d'origine, ma solo ragione colla quale la mente le concepisce, e ne spiega a se stessa l'ordine, riducendole nell'unità dell'essere.

Articolo II.

Dei concetti di perfezione e di perfetto.

994. L'uno, rimossa ogni moltiplicità, non dà alcun concetto nè di perfetto, nè di perfezione.

I concetti di perfetto e di perfezione compariscono alla mente, tostochè ella pensa quell'uno che risulta dai più, quell'uno che si ravvisa in un dato ordine.

Perfetto dunque è una qualità che si predica dell'uno, in quanto risulta dai più.

995. Come in ogni ordine c'è l'uno, così c'è una ragione unica, concepibile dalla mente, principio di tutto l'ordine. La mente che possiede questa ragione può giudicare, se l'ordine è compiuto, o se ha qualche difetto. Quest'ordine, che viene dalla mente giudicato, può essere tanto un ordine ideale, o un ordine ch'ella ad arbitrio si rappresenti idealmente, quanto un ordine sussistente da lei conosciuto, e questo o necessario, o realizzazione contingente di un ordine ideale.

La ragione dell'ordine, e insieme regola per formare de'giudizî intorno all'ordine, è « la convenienza astrattamente presa che i più, i quali noi diciamo elementi dell'ordine, devono avere coll'uno, acciocchè quest'uno costituiscano ». Tale convenienza contiene virtualmente, ma non ispiegatamente, tutto intero l'ordine; e però si può dir che in fine l'ordine si giudica sempre coll'ordine, l'ordine spiegato coll'ordine implicito e virtuale. Quest'ultimo non può mai esser *falso* o *difettoso*, perchè, semplicissimo com'egli è, o è conosciuto dalla mente o non è conosciuto, come avviene di tutte le idee semplici che non involgono giudizî. La regola dunque è infallibile: ma l'ordine che si giudica può essere difettoso e manchevole, perchè può essere un ordine formato dalla mente umana ad arbitrio, un ordine opinato, o una semplice realizzazione contingente d'un ordine ideale.

Se ci avessero più entità, ma queste non avessero quella convenienza che di esse fa risultare qualche cosa di uno, esse sarebbero entità separate, e non formerebbero ordine, perchè non formerebbero unità. Ogni qualvolta dunque più entità costituis-

cono qualche cosa di uno, c'è necessariamente la convenienza di quelle entità con quest'uno, e però dicemmo assolutamente, « che *perfetto* è un predicato che si dà all'uno, in quanto risulta da più ».

Lasciando dunque da parte quelle entità che non sono atte a formare un dato uno, e considerate quelle sole che sono atte, diciamo, che se i più formano l'uno semplicemente, quest'uno è *perfetto* semplicemente.

Ma se i più formassero l'uno non compiutamente, non si potrebbe dire, che lo formassero semplicemente: in parte lo formerebbero, e in parte no; e però quest'uno non sarebbe semplicemente *perfetto*, e solo si potrebbe dire perfetto parzialmente.

Perfetto dunque, senz'altra aggiunta o distinzione restrittiva, si dice « l'*uno* formato nel modo più compiuto dalle entità che sono atte a formarlo » e che noi diciamo elementi dell'ordine. In quanto dunque si scorge un'unità formata dai più, ma questi più non la costituiscono unità se non in parte, in tanto quest'uno dicesi *imperfetto*, e *imperfezione* la qualità che di lui, sotto a questo aspetto, si predica.

Altro è dunque il concetto di *perfetto*, come abbiamo anche di sopra notato, altro quello di *eccellente*. Tant'è più eccellente un uno, quanto è più ricco d'entità: ma ogni uno è perfetto quando risulta compiutamente da tutte le entità che sono atte a formarlo.

L'eccellenza dunque ammette gradazione, ma la predicazione di *perfetto*, presa semplicemente, non ammette gradazione, perchè esprime la relazione di convenienza, realizzata o esistente in fatto, tra gli elementi atti a formar l'uno, e l'uno che attualmente formano, qualunque sia quest'uno, e qualunque sieno questi elementi.

Come si dice perfetto l'*uno*, quando tutti gli elementi atti a formarlo il formano compiutamente; così dicesi anche perfetto l'ordine; perchè in questa locuzione si prende l'ordine come uno. E ogni cosa che si considera come uno risultante da più, si può dir perfetta.

Ognuna poi delle entità che costituiscono l'uno, secondo la ragione dell'ordine, contribuendo alla formazione dell'uno, presa

in relazione e congiunzione dell'uno stesso che ne risulta, si dice *perfettiva* dell'uno.

Ma se si considera l'*uno* in relazione di ciascuna entità che lo costituisce, e si considera che da quella entità riceve qualche parte dell'essere suo come uno, questa relazione si suol dire una *perfezione*. Altro dunque è *una perfezione*, altro è *la perfezione*. La perfezione è l'astratto di perfetto: ma una perfezione non è l'astratto di *perfetto semplicemente preso*, ma di *perfetto parzialmente preso*.

996. Essendo l'*uno che risulta dai più* il subietto universale della perfezione, predicata la quale di lui, egli si dice perfetto, tanti possono essere i generi dei *perfetti*, quanti possono essere i generi degli *uni risultanti da più*. Ora, gli *uni risultanti dai più* si riducono tutti alle tre supreme classi categoriche. Come dunque vedemmo che ci sono degli ordini subiettivi, degli ordini obiettivi, e degli ordini morali (che anche si raccolgono in un solo ordine); del pari c'è una classe di uni risultanti da più, subiettivi: una classe di uni risultanti da più, obiettivi: una classe di uni risultanti da più, morali, che sono subiettivi ed un tempo ed obiettivi (subiettivi inoggettivati): e tutti questi si riducono dialetticamente in un solo uno risultante da più, costituente l'unità dialettica di tutte le cose, e in altro modo, si riducono in un solo ordine divino.

Ma quando l'uno che risulta da più è obiettivo solamente, allora il subietto della perfezione è soltanto il subietto dialettico.

A questa classe di *perfetti* obiettivi si riduce altresì tutta la perfezione che si può concepire nelle entità astratte, per esempio in un calcolo algebrico, nella forma del sillogismo ecc.

Tutto quello che noi abbiamo detto della *ragione dell'ordine*, dee applicarsi egualmente all'*uno perfetto*. Quella è unica, determina l'ordine, contiene virtualmente l'ordine in sè. Per ogni *uno perfetto* vale la stessa regola, e s'adopera agli stessi usi. In fatti l'*ordine* e il *perfetto* sono due concetti che si riferiscono alla stessa cosa, ma considerata da un lato opposto. L'*ordine* si definisce « la cospirazione dei più nell'uno »: il *perfetto* si definisce: « l'uno che risulta dai più ». Trattasi sempre della congiunzione dell'uno e dei più. Ma, se si considera questo complesso di entità dalla parte de' più cospiranti nell'uno, dicesi *ordine*; se si considera

dalla parte dell'uno che risulta dai più che in esso cospirano, dicesi *perfetto*. Nella prima maniera di riguardare quel complesso d'entità, la mente prende i *più* come subietto del suo pensiero, e considera questi *più* in relazione all'uno, come a loro predicato. Nella seconda maniera di riguardare, la mente prende a subietto del suo pensiero l'*uno*, e lo considera in relazione ai più da' quali è costituito. Quando considera i *più* come subietto, e pronuncia la parola *ordine*, allora pensa con un subietto dialettico, perchè i più non possono costituire altro subietto che dialettico, e però la parola ordine esprime il complesso delle entità in un modo puramente obiettivo, contenuto e così unificato dalla sola mente intuente. Ma quando prende l'uno come subietto, e pronuncia la parola *perfetto*, allora l'uno può essere tanto un *subietto dialettico* (come se si trattasse di un uno ideale od astratto), quanto un *subietto sussistente*.

Indi è che quanto abbiamo detto intorno alla *ragione* formante e determinante l'ordine, vale ugualmente per la ragione formante e determinante il perfetto, essendo la ragione medesima, quella che determina l'uno e l'altro.

997. Noi abbiamo già distinto l'*ordine* dalla *realizzazione dell'ordine*. E abbiamo detto che quello è necessario, e però immutabile, eternamente determinato. La realizzazione all'incontro dell'ordine può più o meno riuscir fedele rappresentazione di questo ordine necessario.

Quando dunque s'adopera la *regola* o ragione a giudicare dell'ordine necessario, certo non si può che portare un giudizio favorevole, perchè l'ordine necessario è essenzialmente perfetto. Questo giudizio può pronunciare tre cose: 1° che ciascuna entità ha *convenienza* coll'uno in cui cospira; 2° che tutte le entità hanno questa convenienza; e se si considerino tutte insieme le convenienze che hanno le entità cospiranti, ciascuna la sua, e si *osservi* come quelle convenienze non s'impediscono, anzi si aiutano reciprocamente a farne risultare l'*uno*, allora il complesso di quelle entità, che è una *convenienza risultante* da tutte, prende il nome di *armonia*; 3° che l'ordine è perfetto.

Dal secondo di questi giudizî si trae la ragione dell'ordine e del perfetto, cioè la *regola suprema* determinante tutto l'ordine, essendo questa regola appunto la *convenienza* risultante da tutte

le convenienze delle singole entità, o, come abbiamo detto più sopra, la *relazione di tutte le loro relazioni.*

Se dunque all'ordine eterno e necessario, e agli ordini eternamente determinati, si dà il nome di *ente*, allora è vero quanto asseriscono i filosofi, che l'*ordine* o il *perfetto* nulla aggiunge al concetto di ente, eccetto la considerazione della mente che distingue in tali enti le diverse entità onde risultano, le loro convenienze coll'ente risultante, e la loro armonia o cospirazione nell'uno (1).

Ma non va così la cosa quando si tratta di applicare la regola dell'ordine e del perfetto, non agli ordini stessi eternamente determinati, ma alla *realizzazione loro contingente*, o ad *ordini opinati* dalla mente umana. Questi possono essere realizzati od opinati difettosamente; e però i giudizî che si portino di essi coll'uso della regola, non sono nè possono esser sempre del tutto favorevoli. Oltre dunque i tre generi di giudizî favorevoli simili a quelli che abbiamo indicato, si può giudicare: 1° che qualche entità che dovrebbe cospirare a formare l'uno, non abbia una conveniente cospirazione nel medesimo; 2° che non ci sia una perfetta armonia tra le entità cospiranti; 3° che l'ordine sia imperfetto.

998. Ma nè i giudizî favorevoli, nè gli sfavorevoli si potrebbero portare della *realizzazione* od *opinazione* di un ordine eterno, se in parte almeno l'ordine non fosse realizzato od opinato. È dunque da considerare, rispetto a tali giudizî, i casi seguenti:

1° Primieramente la mente umana può applicare, a giudicar l'ordine di un contingente, un altro ordine e un'altra ragione, che non son quelli di cui egli è una totale o parziale realizzazione. Questi ordini, o ragioni, non suoi, si negano del contingente, non essendo quelli che egli realizza.

(1) Così il Wolfio, dopo aver detto, che *perfectio rebus tribuitur, quatenus determinationes intrinsecæ per rationem quamdam generalem, seu certas regulas, explicari possunt*, soggiunge: *Quoniam determinationes istæ ens quoddam constituunt, quatenus sibi mutuo non repugnant; perfectio rei nullam ei tribuit determinationem, quam non habet. Ipsa igitur non alio respectu rei tribuitur, nisi quatenus per notionem quamdam generalem seu certas regulas explicari potest, cur determinationes intrinsecae tales potius esse debeant, quam aliae.* Ontol. § 530.

Rispetto a questi dunque, il contingente si può giudicare « esser senza ordine », o « esser falso ». A ragione d'esempio, quando gli antichi filosofi, descrivendo il caos, dicevano che c'era la *materia inordinata*, per materia inordinata, ossia senz'ordine, altri intendevano un'entità astratta, altri poi intendevano « la materia senza quell'ordine nel quale fu distribuita di poi, al formarsi dell'ordine mondiale ». Così talora si dice: « queste cose sono affastellate senza ordine », per dire, che non hanno quell'ordine che gioverebbe che avessero. Ma nè la materia del caos, nè le cose affastellate senza ordine, sono veramente prive di ogni ordine; sol non hanno quello che la mente prende, a cui riferirle. Del pari, dicendosi « questo è zecchino falso », altro non si dice, fuorchè « questo metallo non ha quell'ordine che costituisce il zecchino d'oro »: dal che non segue, che non abbia il suo proprio ordine, benchè non abbia quello che adoperò la mente a giudicarlo.

2° La mente umana in secondo luogo può applicare a un contingente, per giudicarlo, un ordine e una regola che è veramente la sua. In tal caso, ella può giudicarlo bensì *imperfetto*, ma non può giudicarlo al tutto privo di ordine; perchè niuna cosa può esistere senza qualche ordine, appartenendo l'ordine ad ogni entità che risulta dai più. Se dunque c'è qualche cosa che risulta dai più, dee avere un ordine. Ma le entità così semplici, che non risultino dai più, non si hanno che per astrazioni. Le entità sussistenti dunque, contingenti o no, hanno sempre una pluralità ed un ordine. Per questo appunto è possibile conoscere « qual sia il loro ordine necessario », perchè si presentano al pensiero coi vestigî o segni propri e caratteristici del loro ordine.

999. Convien dunque vedere, come si possa conoscer qual sia l'ordine proprio di un contingente che si percepisce. Ora, quest'ordine che non può mancar mai nel contingente è ciò che costituisce la sua *essenza specifica astratta*. Questa essenza specifica astratta è ciò che prima si conosce in un contingente, di maniera che, se conosciamo il contingente, appunto ne conosciamo tale essenza (*Ideol.* 1215). Per giudicare se un contingente realizza un dato ordine, dobbiamo conoscerlo: e però ne dobbiamo conoscere l'essenza. Ma l'*essenza* è appunto quella che ci conduce a trovare l'ordine suo proprio, col quale solo possiamo portare di lui il detto giudizio.

E ciò, perchè l'*essenza specifica astratta* contiene in sè virtualmente tutto ciò che può essere nel detto contingente, e lo contiene in un modo così semplice, che non possiamo errare circa l'essenza, non possiam che vederla, o non vederla (*Ideol.* 1215, n. 2). Da questo procede, che l'*essenza specifica astratta* del contingente è appunto la *ragione dell'ordine suo proprio*: poichè la ragione dell'ordine, come dicevamo, è un concetto semplice che virtualmente contiene tutto l'ordine, e tale è l'*essenza* d'ogni contingente. Non potendo noi dunque ignorare l'*essenza* del contingente, del quale vogliamo giudicare « se egli realizzi fedelmente il suo ordine », noi abbiamo in essa la *ragione dell'ordine*, dalla quale possiamo dedurre *a priori*, colla condizione sopra esposta, qual sia il suo *ordine proprio*, e però possiamo, confrontandolo con questo, portare giudizio del grado di fedeltà e di perfezione, col quale un tal ordine è realizzato nel medesimo contingente.

Questa è l'analisi di ciò che fa la mente umana in tutti i giudizî deontologici, co' quali pronuncia come devono essere fatte le cose, acciocchè sieno perfette. Ella prima conosce l'*essenza* della cosa: da questa, come da unica regola determinante, trae quale sia l'*ordine* proprio della cosa contingente: deduce quindi, che ella dee realizzare quest'ordine per essere perfetta: fatto questo giudizio, l'applica a verificare e riconoscere, se e quanto il contingente lo realizza.

Da quest'analisi deriva:

1° Che in nessun contingente può mancar mai ciò che è conosciuto esplicitamente nella sua *essenza specifica astratta*, perchè questa essenza si conosce positivamente mediante la percezione del medesimo. Se pertanto l'*essenza* è data sempre nella percezione intellettiva, da cui ella si astrae come la prima proprietà del contingente dalla quale dipendono le altre, ciò che appartiene esplicitamente alla detta essenza sarà di necessità realizzato nel contingente percepito. In nessun contingente dunque può fallir mai la realizzazione di una parte del suo proprio ordine, il che è quanto dire, nessun contingente esiste senza qualche ordine.

2° Che la parte d'ordine che rimane non realizzata nel contingente (il che lo rende imperfetto) è solamente quella che nella

ragione del suo ordine, cioè nella sua essenza specifica astratta, rimane in uno stato di virtualità, e non si vede spiegata. E questa si suol chiamare *accidente*.

Quindi si distingue l'*ordine essenziale* e l'*ordine accidentale*, che veramente non sono due ordini, ma parti di un ordine medesimo; l'unione delle quali due parti d'ordini, ne' contingenti, costituisce la *perfezione*.

Vedesi dunque che la *perfezione* è qualche cosa che si sopraggiunge al concetto dell'*ente contingente*, perchè questo concetto è quello che è dato dall'essenza specifica astratta la quale non porge spiegatamente al pensiero altro ordine che l'*essenziale*, il qual ordine essenziale non costituisce punto la *perfezione* del contingente.

1000. Questa è dunque la soluzione della questione: « se l'ordine e la perfezione aggiunga qualche cosa al concetto di ente »;

1° Se si parla del concetto di ente in universale, questo concetto non abbraccia spiegatamente la *perfezione*, ma soltanto un ordine indeterminatamente. Ma perchè non ogni ordine è la perfezione degli enti, perciò il concetto di *perfezione* aggiunge qualche cosa al concetto di ente in universale.

2° Se, invece di prendere il concetto di ente in universale, si prende il concetto di un ente o di un'entità necessaria, in tal caso, non potendo quell'ente necessario esistere senza il suo ordine, e questo essendo unico (perchè in nessun ente necessario accadono accidenti), i concetti di *ente necessario*, di *ordine*, e di *perfetto* si convertono; cioè sono la stessa entità considerata sotto rispetti diversi; è ente, quando la mente riguarda ciò che è, senz'altro: è ordine, quando la mente riguarda ciò che è « come più producenti un uno »: è perfetto, quando la mente riguarda ciò che è « come un uno costituito dai più ».

3° Se, in vece di prendere il concetto di ente necessario, si prende il concetto di un contingente, cioè d'un ente in quant'è realizzato e contingente nella sua realizzazione, allora nasce la distinzione tra l'*ordine essenziale* e l'*ordine accidentale*. Poichè, quel primo non può mancare giammai nella realizzazione, ma esso non basta a costituire perfetto il contingente. Realizzato l'*ordine nella parte essenziale*, quest'ordine essenziale contiene

virtualmente in sè un ordine *accidentale*, il quale non è sempre realizzato, o non è pienamente realizzato, e così lascia il realizzato *imperfetto*. La *perfezione* dunque è un concetto diverso da quello di ente realizzato, e a questo si sopraggiunge.

Dicesi dunque *perfetto* un contingente, quando sia realizzato in lui non solo l'ordine essenziale, ma ancora quell'ordine accidentale che in questo virtualmente si contiene, e che compisce e perfeziona l'ordine intero. E però la *perfezione* dell'ente contingente che ha accidenti è sempre *accidentale*.

1001. Stando poi la perfezione dell'ente contingente nella realizzazione del suo ordine *accidentale*, consegue che si trovino in questo dei gradi di perfezione. Poichè, quantunque la *perfezione* di lui assolutamente consista nel totale realizzamento dell'ordine accidentale, tuttavia ei si dice, in qualche modo, più o meno perfetto, secondo che nell'ordine accidentale si trova essere realizzato più o meno; atteso che tutto ciò che di quell'ordine si realizza è un soprappiù dell'esistenza dell'ente realizzato. Quando dunque colla parola perfezione si vuole esprimere: « tutto ciò che s'aggiunge d'entità alla pura esistenza di un ente », allora la perfezione ammette dei gradi. Ma questo significato della parola è alquanto diverso dal significato rigoroso di essa.

1002. Finalmente è da notare un'altra differenza nell'*imperfezione* di cui è suscettivo l'ente nella sua realizzazione contingente. L'*imperfezione*, in universale, dell'ente contingente consiste in questo, che non sia realizzato in esso il suo ordine accidentale. Se questo ordine non è realizzato in niuna sua parte, c'è la massima imperfezione; se è realizzato in parte, ma non in tutto, quella parte che manca di realizzazione è il quanto d'imperfezione che egli porta in sè medesimo. Ora si consideri che ogni ordine risulta: 1° da più entità che sono, come abbiamo detto, la causa materiale dell'ordine; 2° da relazioni tra quelle entità, che ne sono la causa formale. L'*ordine accidentale* potrebbe mancare di realizzazione nel contingente, tanto per difetto delle entità che devono formarlo come elementi materiali, quanto per difetto delle convenienti relazioni che legano le entità e le fanno cospirare nell'uno. Se il difetto dell'ordine accidentale nel realizzamento consiste unicamente nelle entità minori di quel che esser dovrebbero, senza che il mancamento di queste sovverta la convenienza delle

relazioni tra le entità che rimangono, il difetto d'integrità dell'ordine, che ne risulta, dicesi imperfezione o difetto semplice. Se poi c'è un mancamento anche nelle *relazioni* tra le entità, sì che fallisca la convenienza che inclina le entità nell'uno, allora accade, che tra le entità che dovrebbero attemperarsi all' ordine ci sieno relazioni contrarie, cioè una sconvenienza per la quale le entità, invece di cospirare nell'uno, tendono a distruggerlo; e così s'agita un' intrinseca lotta tra quella cospirazione essenziale che non può mancar mai senza che manchi il contingente, e quella tendenza accidentale che minaccia l'unità e quindi anche, più o meno prossimamente, l'esistenza contingente. Poichè, se si tratti di due sole entità legate insieme nell'uno (elemento di ogni ordine, poichè ogni ordine risulta da entità accoppiate); o c'è quella relazione che le lega insieme, e allora havvi l'ordine elementare: o ella non c'è, e allora non havvi un tal ordine, ma solo due entità separate, ciascuna delle quali non costituisce un ordine. Ma se si tratti di più entità che devono cospirare in un uno, ogni qual volta elleno sieno legate insieme bensì a due a due, ma tutte queste relazioni non abbiano tra loro quell'*armonia* per cui cospirino nell'uno (la quale consiste nel risolversi tutte le relazioni in una relazione sola coll'uno risultante da tutte), e alcune l'abbiano, altre non l'abbiano; in tal caso le relazioni, invece di cospirare nell'uno, si collidono e pugnano insieme, e quelle che disarmonicamente stanno congiunte attentano da parte loro a disciogliere quell'unità che l'altre contendono a formare. Or questa specie di sconcio nelle relazioni, questa lotta intestina, non ha solamente la nozione di limite, o di difetto, o di imperfezione semplice, o di mancanza d' integrità dell'ordine accidentale, ma è ciò che con nome proprio dicesi *male*.

1003. Il male dunque, parlando universalmente, è un *disordine*, non è una semplice mancanza di ordine; e questo disordine trovasi solo nella realizzazione contingente di un dato ordine. Esso è un disordine nella realizzazione *dell'ordine accidentale*. La sede del male non è nelle entità che devono formare un certo ordine, ma è nelle relazioni che legano queste entità. La natura del male giace nella sconvenienza di alcune di quelle relazioni con alcune altre; il che è quanto dire nella disarmonia tra quelle relazioni che legano insieme entità che dovrebbero realizzare un dato ordine acci-

dentale: onde avviene che le relazioni disarmoniche, in vece di rendere queste entità cospiranti nell'uno, tendano a disgregarle e così a distruggere l'uno.

Il *male* è il contrario del *bene*, il quale di conseguente, considerato in universale, giace nell'armonia di tutte le relazioni tra le entità che costituiscono o devono costituire un dato ordine, sia questo più o meno eccellente. Il *bene* dunque sta nella perfezione, laddove il *male* non istà in ogni imperfezione, ma in quella imperfezione che ha natura di disordine e di lotta. Tra il bene e il male c'è dunque la *diminuzione* del *bene*, che si dice *imperfezione semplice* o *difetto semplice*.

1004. Convien dunque distinguere questi concetti:

1° Ordine necessario — bene, considerato nella sua essenza astratta;

2° Eccellenza maggiore o minore dell'ordine necessario — quantità assoluta di bene;

3° Ordine realizzato perfettamente — bene nel contingente;

4° Ordine realizzato nella parte essenziale, ma non pienamente nella sua parte accidentale, per mancanza solo di alcune entità che dovrebbero formar l'uno — *diminuzione di bene realizzato,* imperfezione semplice;

5° Ordine realizzato nella parte essenziale, ma imperfettamente nella parte accidentale, per la disarmonia delle relazioni tra le entità — male.

Come abbiamo detto del *perfetto*, che può essere e obiettivo, qual predicato dell'ordine, e subietto dialettico, o subiettivo, qual predicato d'un uno che ha un vero subbietto sussistente; così è a dirsi dell'imperfezione, del male e del bene. Si possono considerare o come obiettivi senza più, o come qualità di un subietto sussistente, subiettivi. Noi abbiamo trattato della relazione che il bene puramente oggettivo ha con un subietto che ne possa fruire, con che diventa subiettivo, ne' *Principî della scienza morale*, Cap. IV, art. III.

CAPITOLO IX.

Dei termini delle relazioni nell'essere.

Articolo I.

Argomento del presente capitolo.

1005. Le *relazioni subiettive* sono quelle che hanno un subietto reale, e in esso si considerano sussistenti come sue qualità o attribuzioni.

In queste relazioni c'è da una banda il subietto reale che è il *principio* della relazione, dall'altra il *termine* della relazione medesima. Nel subietto poi c'è il fondamento della relazione, che è il subietto considerato non nella sua totalità e semplicità di subietto, ma solo in quanto si riferisce al termine della relazione. A ragion d'esempio, sia un uomo il subietto delle relazioni, e il conosciuto e l'amato da quell'uomo sieno termini di quelle. Quell'uomo stesso, non già nella sua totalità di subietto umano, ma solo in quant'è intellettivo, costituisce il fondamento della relazione che ha col suo termine cognito; e in quant'è amativo, costituisce il fondamento della relazione che ha col suo termine amato.

Abbiam veduto, che il subietto per la relazione conveniente col suo termine acquista o per dir meglio ha una perfezione. Svolgendo questa sentenza abbiam trattato del subietto in confronto al termine a cui si riferisce. Conviene che ora consideriamo i *termini* stessi delle relazioni in confronto al subietto; e che li consideriamo dove prima esistono, cioè nell'essere stesso.

Articolo II.

Tre sono i termini supremi dell'essere indeterminato, e due soli i termini supremi dell'ente determinato.

1006. Ora, prima di tutto la mente umana conosce l'essere indeterminato; e noi abbiamo detto che concepiamo in esso tre termini supremi, che sono le sue tre forme categoriche.

Ma l'essere indeterminato a cui attribuiamo quei tre termini che lo determinano non è un subietto reale, ma un subietto dialettico; e però le relazioni che la mente concepisce tra l'essere indeterminato e i suoi termini, sono *relazioni obiettive*, e non relazioni subiettive dei termini delle quali vogliamo trattare in questo capitolo.

Se dunque noi vogliamo considerare l'essere o l'ente che è vero e compiuto subietto, cioè l'ente dotato d'intelligenza e di volontà, troveremo che i termini supremi di quest'essere o di quest'ente non possono essere che due soli, cioè le due forme dell'oggettività e dell'amabilità, cioè il conosciuto in quant'è conosciuto, e l'amato in quant'è amato. Dobbiamo dunque vedere quale condizione e denominazione acquistino queste due forme dall'essere elleno i termini della prima forma, che è quella del subietto stesso.

Noi vedremo che l'obietto, considerato nella relazione al subietto come termine di questo, riceve la condizione e la denominazione di *verità*: e che il morale, considerato pure come termine dello stesso subietto, acquista la condizione e la denominazione di *bene*. Ma prima consideriamo come il subietto non abbia mai nell'ente determinato condizione o ragione di termine, sì di essenza o di subietto sussistente, secondo il modo in cui si considera. Dal che apparirà quanto sia vera quella sentenza nobilissima degli antichi, che l'ente, il vero ed il bene si convertono. Questi in fatti sono termini relativi e nell'essere indivisibili.

Articolo III.

Del subietto e dell'essenza.

1007. Abbiamo-già definito il subietto: « ciò che in un ente è primo contenente, e causa d'unità ». Da questa definizione chiaramente risulta, che il subietto non può mai essere termine di alcuna relazione, come subietto, ma che è principio di tutte le relazioni.

Tant'è vero questo, che, anche quando la mente prende un subietto dialettico e gli attribuisce qualche cosa, quel subietto dialettico è sempre il primo che si pensa e si pronunzia nel giu-

dizio. Anzi, che è questa operazione della mente, colla quale ella forma a se medesima dei subietti dialettici? Essa non consiste in altro, se non nel prendere e mettere davanti alla mente una qualche entità che non è prima in se medesima, e considerarla ipoteticamente come fosse prima, e ragionare di essa coerentemente a questa supposizione. I *subietti veri* all'incontro, e non puramente dialettici sono quelli che sono primi da se stessi, e non tali per supposizione fatta dalla mente.

1008. Ora, dal subietto e da tutto ciò che appartiene alla forma subiettiva viene per astrazione l'*essenza*: non possiamo dunque bene intendere la natura del subietto, se no'l consideriamo nel nesso che egli ha col concetto, che da lui caviamo, dell'essenza.

L'essenza è ciò che si vede nell'idea (*Ideol.* 646). L'idea è la pura forma oggettiva. Dicesi dunque essenza, ciò che si contiene nella forma obiettiva. Nell'essere obiettivo è contenuto l'essere colle altre due forme; una delle quali è la subiettiva, e l'altra, la morale, vi è, ma contenuta in questa. In quanto dunque l'essere subiettivo e l'essere morale sono contenuti nell'essere obiettivo, essi appartengono alla forma subiettiva. Poichè abbiamo o l'essere subiettivo, o l'essere morale, ma contenuto nel subiettivo, e però vestito della forma subiettiva. Il concetto d'*essenza* dunque nasce alla mente dalla relazione che l'essere obiettivo ha col subiettivo.

1009. Dell'idea, che contiene l'essenza, si può parlare in due modi: o in generale, senza considerare le differenze che distinguono una idea dall'altra; o in particolare, d'una qualche idea o d'una classe di idee.

Parlando delle idee in generale, la parola essenza rimane pure con un senso generale, e ammette la definizione che ne abbiamo data: « l'essenza è *ciò che una cosa è* ». Ora, questa *cosa*, a cui si attribuisce l'essenza, nella definizione rimane indeterminata: ed essa è appunto il subietto. L'*essenza* dunque è l'atto dell'essere con relazione a un subietto qualunque che sia od abbia l'essere, senza che questo subietto entri nella definizione. È dunque l'*essenza* l'atto dell'essere subiettivo, considerato in astratto dal subietto medesimo.

Ma l'*atto del subietto* appartiene al subietto. Solo che, quando il subietto non è determinato davanti alla mente, allora non si sa di qual subietto si parli. Perciò non si sa nè pure di qual atto del

subietto si parli, perchè l'atto del subietto è determinato dal subietto medesimo che lo fa. Quando dunque la mente considera l'atto del subietto senza sapere a qual subietto appartenga, allora quell'atto, astratto così da ogni subietto singolo, dicesi l'essenza del subietto.

Ma questa indeterminazione del subietto e del suo atto può essere maggiore, o minore. Se dunque si parla, a ragion d'esempio, d'una idea specifica, l'essenza che in lei si vede riesce in parte determinata, come quella che si riferisce al subietto in parte determinato; così, se l'idea fosse l'uomo ideale, direbbesi che contiene « l'essenza dell'uomo », dove l'uomo è un subietto specificamente determinato, ma non determinato al tutto, perchè non esprime un individuo reale.

In questa maniera di esprimersi, il *contenuto* nell'idea è analizzato dalla mente: la mente per astrazione distingue in esso l'atto del subietto (e lo chiama essenza) dal subietto non al tutto indeterminato che chiama uomo. Ma questa duplicità, che nasce da un'analisi con cui la mente distingue « l'*atto* del subietto dal *subietto* che lo fa », non ha fondamento se non nella dualità dell'ente finito, nel quale veramente il subietto è *forma reale*, l'*atto poi dell'essere* è effettivamente distinto da quella e a quella aggiunto dalla causa prima. All'incontro, rispetto a Dio, l'essenza indicando « l'essenza dell'essere », e l'essenza dell'essere essendo l'essere stesso, non c'è distinzione tra l'*atto* e il *subietto* (1). Onde, la parola essenza non può avere altro valore, che quello dello stesso *essere subiettivo*. In Dio dunque, ente, essere, essenza s'identificano: ma la parola *essenza* può tuttavia adoperarsi a significare la natura divina in quanto è manifesta a sè medesima nell'essere obiettivo.

1010. L'essere nella forma subiettiva è la *realità*. L'essenza

(1) Le forme astratte di Dio si dicono come sussistenti, osservano i teologi. S. Tommaso così si esprime: *Natura divina a formis materialibus in duobus differt. Primo quidem per hoc quod formae materiales non sunt subsistentes, unde humanitas in homine non est idem quod homo qui subsistit, deitas autem est idem quod Deus. Unde ipsa natura divina est subsistens. Aliud est quod nulla forma, vel natura creata est suum esse, sed ipsum esse Dei est ejus natura et quidditas.* De Potent. q. 11 a. I,

dunque è la realità. Ma non è la realità nella forma subiettiva di realità, sì la *realità contenuta* nella forma obiettiva, perchè, come dicevamo, ella è « ciò che s'intuisce nell'idea », e con più universalità, « ciò che è nell'oggetto ».

Ma la realità nell'idea è più o meno determinata: e l'esser meno determinata è lo stesso che aver più di virtualità. Quando l'indeterminazione è massima, allora è del tutto virtuale; e così è l'essenza nell'essere dell'intuito umano.

Quando l'essenza è a pieno determinata, ella acquista la forma di *subietto* compiuto. La distinzione dunque che fa la mente umana tra il considerare nella realità il solo *atto*, e il considerare l'*atto subietto* (*Logic.* 334) ha la sua ragione in questo, che la mente può pensare l'essenza più o meno determinata.

Ma se si trattasse di un subietto reale e però a pieno determinato, l'atto di quel subietto sarebbe pure reale, e indivisibile dal subietto stesso; poichè, tolto al subietto reale il suo atto reale, quel subietto non resta più reale. Di qui accade, che hanno un significato diverso queste due locuzioni: « l'essenza dell'uomo » e « l'essenza di questo uomo reale ». Colla prima si viene a dire: « l'atto di un uomo qualunque possa essere »: onde l'atto significa un *atto astratto* che si riferisce ad un individuo possibile. Colla seconda locuzione si viene a dire: « l'atto d'un uomo qualunque, realizzato in quest'uomo reale »: onde l'atto, ossia l'essenza rimane ancora astratta, ma non si riferisce più a un individuo possibile qualunque, sì a un individuo reale determinato, in cui quell'atto è realizzato. Ma la realizzazione di quell'atto del subietto uomo che la mente concepiva, non è ciò che costituisce l'atto stesso; è solo la realizzazione di esso. L'atto era davanti alla mente anche prima che fosse realizzato. L'essere realizzato non v'aggiunse nulla. E quell'atto costituiva l'essenza di un uomo possibile qualunque. Dunque l'*essenza* ha questo di proprio: di esser cosa che sta presente alla mente, e non dipende dalla sua realizzazione contingente. Se sta presente per sè alla mente, giace nell'oggetto, ossia nell'idea. Sebbene dunque l'essenza appartenga al subietto di cui è un astratto, tuttavia non è sciolta dall'oggetto: ma è un' appartenenza del subietto in quanto è contenuto nell'oggetto, e però, dovendo ricevere la denominazione

dal contenente, ella ha forma oggettiva, e non subiettiva: non è il subietto.

La *realizzazione* dunque dei finiti è un atto diverso dalla loro *essenza*: questa è indipendente da quella: questa è eterna e necessaria, quella è contingente: questa è l'atto assolutamente essente, quella risulta dall'atto relativo.

1011. Pure, la realizzazione fa che esista relativamente un *subietto reale*. Da questo apparisce, che non ogni subietto ha un *atto essenziale*. In fatti, l'atto pel quale esiste relativamente un subietto reale, è accidentale come è accidentale il subietto stesso: può esistere, o non esistere il subietto e di conseguenza il suo atto, senza alcuna contraddizione. Volendo dunque parlare della natura delle essenze, conviene lasciar da parte la loro realizzazione contingente e di fatto, che è cosa da esse diversa, e considerare la relazione che l'essenza in se stessa ha col subietto a cui si riferisce.

Restringendoci pertanto alle essenze, e prescindendo dall'accidentale loro realizzazione, esse non si possono riferire, che a un subietto eterno e necessario come esse, giacchè ne sono l'atto astratto dalla mente. Ora, le essenze sono finite o infinite. Il subietto necessario delle essenze finite è un subietto possibile. Ma il subietto possibile non è mai determinato a pieno per se stesso. Esso riceve l'ultima sua determinazione dall'intelligenza libera, da quella facoltà (per parlare al modo umano) che abbiamo chiamata « immaginazione divina », la quale lo determina coll'atto stesso con cui lo realizza. Da questo procede, che nelle essenze finite si possa sempre concepire dalla mente l'essenza come atto del subietto, distinta e separata dal subietto stesso. Poichè, non potendosi riferire l'atto del subietto che si pensa a un subietto determinato, rimane che si concepisca quell'*atto* unico come possibile a più subietti possibili: ora l'atto unico si distingue dai più subietti; potendosi sempre distinguere due cose che hanno per differenza l'essere uno, e l'esser più.

Colle pure idee dunque, senz'aggiungere atti di libera affermazione o d'immaginazione, non si può determinare pienamente un subietto (1); e per questo appunto avviene, che nulla di ciò

(1) Parrà questo il contrario di quanto abbiamo detto nel primo libro: che

che è nell'*idea* può sussistere: e ci vuole l'atto creativo a farlo sussistere, in pari tempo determinandolo.

Ma se l'*essenza* si suppone infinita, ella è l'atto del subietto infinito. Ma l'atto del subietto infinito è il subietto stesso, perchè questo non ha nulla di potenziale, ma è atto purissimo. Non può dunque considerarsi l'essenza divina in separato dal *subietto* divino, come si può rispetto all'uomo; ma il subietto Dio è la stessa essenza divina.

Articolo IV.

Della verità.

§ 1.

Definizione e concetto della verità in comune.

1012. La verità in comune è l'*obietto* necessario, in quant'è termine del *subietto*.

Dico l'*obietto necessario*, perchè il subietto intelligente, come vedemmo, può fare due generi di atti intellettivi, gli uni *necessari* e determinati da quello che è per sè oggetto, gli altri *liberi*, coi quali produce a se stesso degli oggetti astratti e li compone variamente. Questi oggetti, produzione libera dell'intelligenza, non sono propriamente la verità, ma possono essere oggetti *veri*, quando si trovano virtualmente contenuti negli oggetti necessari; se poi in questi non si trovano, sono puramente *oggetti opinati*, e nascondono in sè qualche contraddizione, onde si possono dire *oggetti falsi*, e più propriamente, assurdi, non oggetti.

I reali contingenti non sono oggetti necessari, appunto perchè sono contingenti, e sono resi oggetti dalla mente per via dell'oggettivazione. I reali contingenti non sono dunque la verità, perchè la verità è oggetto, e oggetto necessario. Se il subietto

la *specie pienissima* non ammette che un individuo. È però da considerarsi: 1.° che noi qui parliamo di subbietti veri, intellettivi e volitivi; 2.° che parliamo di subietti determinati in se stessi, e non per le relazioni esterne; 3.° che parliamo d'una determinazione che non viene dagli attributi divini, ma dal singolo subietto di cui si tratta.

intelligente riferisce il reale contingente al suo proprio obietto necessario (al suo proprio concetto), il reale contingente oggettivato non è ancora la verità, perchè non è divenuto oggetto: ma è vero, perchè è vestito del suo proprio oggetto che è la verità; esser vero equivale dunque a essere rivestito della sua verità davanti alla mente, ossia esser veduto dalla mente nella sua verità. Questo spiega che cosa voglia dire l'espressione: che « i contingenti non sono, ma partecipano la verità ».

La prima oggettivazione che l'uomo fa del reale contingente non appartiene all'intelligenza libera, ma è una operazione necessaria, determinata dalla natura. Perciò nella percezione non cade errore (*Ideol.* 1248, 1257; *Logic.* 895, 913). Ma sopravviene la riflessione la quale giudica del reale oggettivato. Giudicare del reale oggettivato è attribuirgli come suo predicato una qualità che si vede in un oggetto. E se le qualità che gli si attribuiscono in tali giudizî non sono tolte dall'oggetto suo proprio, c'è falsità nel giudizio.

La falsità è dunque sempre l'effetto dell'intelligenza libera. Ogni qual volta l'intelligenza colla sua operazione finisce nell'oggetto necessario, sia necessariamente sia liberamente, ella coglie la verità o il vero. Ma se l'intelligenza libera finisce in qualche cosa di contrario all'oggetto necessario, ella non coglie il vero, ella dà nel falso.

1013. L'opposizione che l'intelligenza libera può fare all'oggetto necessario, cioè alla verità, è di due maniere. Poichè:

1° O ella concepisce liberamente dei composti d'astratti che non sono virtualmente compresi nell'*oggetto necessario*, e in tal caso c'è l'*assurdo* o implicito o palese;

2° O ella attribuisce ad un reale contingente oggettivato delle qualità che non esistono nel suo oggetto proprio e necessario, e in tal caso c'è l'*errore*.

Nel primo di questi due generi di falsità c'è opposizione tra l'*oggetto ideale* concepito ad arbitro dalla mente, e l'*oggetto necessario*, perchè quello non è inchiuso virtualmente in questo.

Nel secondo genere c'è opposizione tra il *reale oggettivato* la cui parte formale è l'*oggetto necessario*, e l'*oggetto* che come qualità si attribuisce al *reale oggettivato*, perchè quello in questo non si contiene. L'*oggetto* che si attribuisce per via di predicazione, come

sua qualità, al *reale oggettivato*, può essere un oggetto necessario anch'esso; ma la mente oppose un oggetto necessario ad un altro, giacchè congiunse due oggetti che non sono secondo la loro natura necessariamente congiunti, e in questa congiunzione arbitraria sta l'errore.

Nel primo caso, la mente afferma che in un *oggetto necessario* sia virtualmente compreso un *oggetto opinato* che non è oggetto: il falso dunque sta nell'opinare che ci sia un oggetto ideale che non c'è: questa maniera di falsità è mancanza di quella corrispondenza che si afferma tra l'*oggetto opinato* composto dalla mente per astrazione, e l'*oggetto necessario*.

Nel secondo caso, la mente afferma che in un *reale oggettivato* sia contenuto un *oggetto* che può essere in se stesso vero oggetto necessario, ma che non è contenuto nel primo. Questa maniera di falsità è mancanza di quella corrispondenza che si afferma tra il *reale oggettivato*, e un *oggetto* qualitativo, predicandosi questo di quello.

Nascendo dunque il vero ed il falso dalla relazione che ha il termine dell'operazione mentale colla mente, si attribuisce la verità e la falsità ai due termini della relazione. Si attribuisce la verità e la falsità all'operazione della mente, dicendosi, per esempio: « questo giudizio è vero », o « questo giudizio è falso »; e un tal favellare significa, che il giudizio termina nell'oggetto necessario che è la verità, e non vi si oppone, ovvero vi si oppone. Si attribuisce la verità e la falsità anche alla cosa pensata, dicendosi, che ella è vera o è falsa; e con questo si dice che la cosa è o non è quale ella si pensa. Che cosa vuol dire questa frase: « la cosa non è quale ella si pensa? » Tradotta in linguaggio filosofico, vuol dire, che l'oggetto necessario (tanto se la cosa è oggetto, quanto s'ella è oggettivata) non è d'accordo col termine della mente, sia questo un oggetto opinato ed assurdo, o sia un oggetto affermato di un altro nel quale non si contiene, e del quale perciò non si può affermare.

Quando dunque si dice, che una data *cosa* è falsa, questa cosa di cui si parla, o è un *oggetto*, o è una cosa reale considerata come contenuta nell'oggetto della mente (*oggettivata*), e non è una cosa reale puramente quale è in sè. Laonde l'esser falsa una cosa vuol dire: o che l'oggetto della mente non è un *oggetto*, e però è

cosa falsa (come l'oggetto assurdo opinato): o che la cosa reale non è contenuta nell'oggetto, in cui la mente la pronuncia contenuta. Nell'uno e nell'altro caso c'è un conato della mente libera ad alterare l'*oggetto necessario*, o contrapponendogliene uno di sua creazione che non è oggetto e pretendendo di trovarlo in esso contenuto, o volendo che in un oggetto sia contenuta una realità che non è contenuta. La verità dunque è l'*oggetto necessario* della mente; e la falsità è il pronunciar della mente, che nell'oggetto necessario sia contenuto ciò che non c'è, sia questo un altro oggetto composto d'astratti, o sia una cosa reale.

Risiede dunque la verità in ciò che è contenuto nell'oggetto, in quant'è termine dell'operazione della mente; e la falsità è la mancanza di quel contenuto, in relazione all'operazione medesima.

Ma conviene che illustriamo quest'importante argomento, considerando di nuovo la natura della verità distintamente, quale apparisce nell'ente infinito, e quale apparisce nell'ente finito.

§ 2°

Della verità nell'Ente infinito.

1014. Dalla notizia adunque della verità in comune, discendiamo ora a considerare la verità sussistente.

La prima essenza è la divina, e nell'essere obiettivo è per sè manifesta. La mente a cui è manifesta è la stessa essenza, cioè l'essere subiettivo. L'essere subiettivo dunque è manifesto a se stesso, e in quant'è manifesto è obiettivo. Essendo dunque lo stesso essere il subietto a cui è manifesto, e l'obietto che è manifesto; la manifestazione è perfettissima: tutto ciò che c'è nel subietto di essere, c'è nell'obietto: il *saputo* dunque è adeguato per ogni verso allo *sciente*. A questa relazione conoscitiva adeguatissima del saputo collo sciente spetta eminentemente il nome di *verità*, che gli scolastici definirono: *adaequatio rei et intellectus* (1).

La sede dunque della prima verità è l'essere infinito: qui dimora l'essenza sussistente della verità, e però la verità perfetta.

(1) S. Th. S. I, XVI, 1.

Le proprietà della prima verità sono queste:

1° L'oggetto saputo è l'Essere che è nelle sue tre forme; fuori dell' essere nelle sue tre forme non c'è nulla: l' oggetto dunque è tutto lo scibile;

2° Il subietto conoscente è l' Essere che è nelle sue tre forme; fuori dell' essere nelle sue tre forme non c'è nulla: il subietto dunque è sapientissimo. E qui si ricordi quanto abbiamo detto: che il *subietto conoscente* non si distingue dall'*atto conoscitivo*, ma lo stesso atto conoscitivo è del tutto identico al subietto conoscente;

3° Lo stesso tutto assoluto che è il saputo, lo stesso, identico, è lo sciente: l'adequazione, e, per così dire, la compenetrazione è dunque massima, infinita;

4° Il saputo e lo sciente non sono, nè possono mai essere tali in potenza, ma son sempre in atto ultimatissimo. E ciò, per necessità di natura (1).

Questa relazione si dice *verità*, quando si considera nell'*oggetto*; se poi si considera nel subietto conoscente, si dice *cognizione della verità*, o semplicemente cognizione, scienza, sapienza. Per questo S. Tommaso dice con proprietà, che *cognitio est quidam veritatis effectus* (2). E nel parlare comune si dice: « conoscere una verità, scoprire una verità, andar perdute certe verità, ecc. » locuzioni tutte, che dimostrano come la significazione di questo vocabolo

(1) Si dia ben mente a questa perfetta e necessaria coesistenza dell'atto intellettivo divino e del suo oggetto. Applicando a Dio il linguaggio inventato per le cose umane, nascono necessariamente difficoltà a cagione dell' imperfezione del linguaggio. Nell'uomo, a ragion d' esempio, è anteriore la verità all'atto intellettivo che ce la fa conoscere, ed è anteriore il bene all'atto della volontà che ce lo fa amare; in Dio all'incontro la verità è generata dall'atto intellettivo, e il bene procede dall'atto della volontà. Ma quando si dice, per esempio, che *Deus naturaliter amat SUAM BONITATEM sicut etiam naturaliter intelligit SUAM VERITATEM* (S. Th. de Potent. q. X, a. II, ad 4m), sembrerebbe che si supponesse esistente la verità prima dell'atto intellettivo, e la bontà prima dell' atto volitivo, come accade nell'uomo. Ora, la cosa non è così. Ma conviene intendere, che l'atto intellettivo e l'atto volitivo è ab eterno unito al suo oggetto e al suo termine, e inseparabile anche di concetto ontologico. C'è dunque un perfetto sintesismo, il quale però non toglie, ma stabilisce l'ordine.

(2) De Verit. I, 1. — Noi abbiamo altrove mostrato che dove non c'è verità non c'è propriamente *cognizione* (*Logica* 1047).

verità nel parlar comune è quella di oggetto conosciuto (*Ideol.* 1113, 1124). Perciò il Verbo divino, essendo l'Essere assoluto nella forma obiettiva in quant'è pronunciato e generato dal Padre, dicesi Verità, ed è la Verità prima, sussistente.

§ 3.

La verità nell'ente finito.

1015. Trovata l'essenza della verità e questa sussistente, egli è chiaro per sè, che, se qualche cos'altro si denomina verità, non può ricevere questo nome se non per via di partecipazione, e che queste verità partecipate si avvicineranno tanto più alla perfezione, quanto maggiore sarà la partecipazione di quella che è assoluta e assolutamente Verità. Diciamo qualche cosa di questa partecipazione che si fa negli enti intellettivi, quale scorgiamo nell'uomo.

1016. L'uomo conosce se stesso ed altre entità reali con cognizioni diverse. Cominciamo dalla cognizione delle altre entità reali. In questa cognizione si presentano quattro cose, tra loro distinte e diverse: 1° il conoscente; 2° la cosa in sè; 3° l'idea che fa conoscere la cosa; 4° la cosa conosciuta.

Il conoscente talora è in atto, e talora è in potenza a conoscere. Qui abbiamo una prima distinzione tra il conoscente divino e l'umano; poichè il conoscente divino è per sua natura in atto, e non può mai essere in potenza. Rispetto dunque a queste verità, l'uomo, per sua natura, le ha solo *potenzialmente*, e non attualmente: ciò che non è ancora un averle, ma è un poterle avere.

Pure, per natura l'uomo ha l'intuizione dell'*idea*, la quale è la forma obiettiva dell'essere, ma la forma obiettiva vôta, cioè senza contenuto attuale, e con solo il virtuale. Questa forma però è la verità (*Ideol.* 1061, 1064): ma la verità diminuita e virtuale, che altro non dà all'uomo se non la potenza di conoscere la realità (*Logic.* 334).

Queste due osservazioni ci danno due prime differenze tra il conoscere umano e il divino: la prima, che l'uomo, rispetto al reale subiettivo, non ha per natura l'atto, ma solo la potenza di conoscere: la seconda, che, rispetto all'obiettivo, egli non ha

l'obiettivo essere, ma solo la forma obiettiva dell'essere, nel cui seno l'essere stesso obiettivo nascondesi in una virtualità.

L'atto intellettivo dell'uomo non è tutto l'uomo; ma questo subietto uomo ha un'essenza distinta dal suo atto intellettivo il quale costituisce solo un atto speciale dell'uomo. L'atto intellettivo di Dio, all'incontro, è il suo proprio essere semplicissimo e indiviso. E questa è una terza differenza tra il conoscimento che ha Dio della verità, e il conoscimento che ne ha l'uomo.

L'uomo ha per suo obietto intelligibile la forma ideale dell'essere; ma non è egli stesso questa forma: essa gli è unita soltanto colla sua presenza. Iddio, all'incontro, è unito col suo oggetto per via d'identità, poichè è egli stesso l'essere obietto, che conosce. Indi una quarta differenza, per la quale apparisce, che Iddio è la verità sussistente, e l'uomo non fa che partecipare di essa, per via d'intuizione e di percezione, come di un altro che gli si dà presente.

Quando l'uomo conosce se stesso, non conosce per questo tutte l'altre cose, poichè egli non contiene ed abbraccia tutte le cose. Iddio, all'incontro, conoscendo solo se stesso, conosce tutte le cose che egli contiene. Indi una quinta differenza tra il conoscer divino e l'umano.

La cosa reale conosciuta dall'uomo, sia ella sè stesso o sia un altro, non è manifesta ossia conoscibile per se stessa, ma per l'idea che è la forma obiettiva dell'essere, che la fa conoscere. Ma la cosa reale conosciuta da Dio, che è solo se stesso, è per sè manifesta, poichè è lo stesso essere oggettivo. Dunque l'uomo per natura non conosce l'Essere reale obietto, ma conosce solo il reale mediante la forma obiettiva: non ha la verità sussistente, ma ha il reale nella forma vôta dell'essere obiettivo; ciò che costituisce una sesta differenza.

La cosa reale in sè non è mai conosciuta all'uomo pienamente; perchè non è mai da lui pienamente sentita. L'uomo non sente pienamente nè pure tutto ciò che è nella sua propria natura. Una parte della sua proprja natura rimane esclusa dal suo principio sensitivo e dal suo sentimento: un'altra parte, quantunque si trovi nel suo sentimento, non sa conoscerla; perchè, non essendogli manifesta per sè, ma dovendo rendersela egli stesso manifesta coll'applicarvi l'idea, egli non arriva a fare una

tale applicazione, e quindi gli rimane incognita. Onde altro è la *cosa in sè*, altro la cosa *da lui conosciuta*: il che ci dà una settima differenza.

Tali sono le differenze tra il modo del conoscere divino e del conoscere umano.

1017. Qual è dunque l'essenza della verità?

L'essenza della verità è l'oggetto per sè manifesto: e l'oggetto è l'essere, non essendovi altro che l'essere che abbia per sè forma di oggetto.

Ora, l'oggetto per sè manifesto è duplice: l'uno è l'oggetto assoluto e realissimo; l'altro è l'oggetto ideale: quello è Dio, e contiene tutto lo scibile; questo è presente all'uomo, non contiene nulla di reale se non virtualmente, ed è pura forma oggettiva.

La verità dunque si distingue in due; l'una è Dio oggetto assoluto per sè manifesto: l'altra è la verità di cui partecipa per natura la mente umana coll'intuito. Questa seconda è qualche cosa della prima, ma non la prima, a cui è necessario essere assoluta, come abbiam detto.

1018. La verità assoluta e divina è *tutto lo scibile*: perchè Iddio abbraccia in sè tutte le cose finite, come abbiamo veduto, e in quanto sono in lui, in tanto sono anch'esse verità, poichè sono per sè sapute, per sè oggetto: tali sono *le idee divine* delle cose finite.

Queste idee divine sono perfettissime, e tutt'altro dalle idee umane delle cose finite. E in quanto sono virtualmente e indistinte nel Verbo, sono il Verbo che non è subietto reale di distinzione alcuna. Ma in quanto sono mentalmente distinte dall'intelletto libero di Dio e l'una non è l'altra, ciascuna di esse è bensì *verità*, perchè è oggetto per sè conoscibile, ma non è *tutta la verità*, e però non è l'essenza sussistente della verità, sì l'essenza della verità con astrazione dalla sussistenza propria della verità, e con limitazione all'ente che rappresenta.

Questa è dunque la prima limitazione della *verità*, fatta dalla mente creatrice del mondo.

Se si prendono tutte insieme le idee divine nella loro connessione, se ne ha l'unico *Esemplare* del mondo.

Questo Esemplare del mondo in Dio è verità per essenza, ma non è la Verità sussistente: in questa però, cioè nel Verbo divino, quell'esemplare esiste virtualmente ed eminentemente.

Quest'Esemplare dunque non è la *prima Verità* sussistente ed infinita, ma è la *seconda verità*, la cui essenza è identicamente nella prima, che è l'intera e infinita Verità.

Se si considerano le parti o le idee di cui è organato questo esemplare divino, per astrazione, in ciascuna parte vedesi l'essenza della verità, ma vie più limitata dalla mente, e la parte maggiore è una *verità maggiore*, la minore è una *verità minore*, secondo che ha più in sè della realità finita involta nell'essere oggettivo.

Se dopo ciò si considera l'*esistenza relativa* e in sè degli enti creati, e a questi si riferisce l'esemplare, si dice, che l'Esemplare divino è *la verità del mondo*, e che ciascuna idea o parte di quell'esemplare è *la verità di quegli enti* che ad essa idea o parte rispondono.

Viceversa, se si riporta il mondo a quell'esemplare, si dice, che il mondo è *vero*, e questa denominazione di vero esprime la corrispondenza esatta tra l'esistenza relativa e in sè del mondo, e il mondo Esemplare in Dio, che è la sua verità.

Se si riporta un ente singolo, o più enti o entità a quelle idee dell'Esemplare, a cui corrispondono: si dice che quell'ente semplice o composto è *vero*, e il dir questo esprime la relazione d'esatta corrispondenza tra lui e la sua verità.

1019. Questa maniera di verità fu detta verità metafisica degli enti.

Ora, la corrispondenza perfetta tra l'esistenza relativa e subiettiva degli enti finiti, e l'eterno Esemplare, è necessaria; poichè l'Esemplare è la causa e la ragione della loro sussistenza o esistenza in sè. Quindi a nessuna delle cose che sono può mancare la verità metafisica: tutte sono necessariamente *vere*, benchè esse non sieno verità, nè sieno la loro propria verità, come non sono il loro proprio essere.

Per la stessa ragione giustamente si dice, che gli *enti finiti*, quant'hanno più di realità e quindi d'essere, tant'hanno più di verità metafisica, ossia *tanto sono più veri*. Il grado di verità partecipata qui va dunque in perfetta proporzione col grado di essere.

Gli enti mondiali dunque nella loro esistenza relativa e subiettiva non sono verità, ma sono *veri* in quanto sono, perchè, in quanto sono, corrispondono necessariamente all'Esemplare loro causa, che è la loro *verità* per sè manifesta. Se noi consideriamo questa *corrispondenza* tra l'Esemplare manifestante, e gli enti relativi manifestati, e poi andiamo pensando, quale sarebbe il concetto di essa portata al massimo grado, facilmente intendiamo, che sarebbe divenuta *massima* nel nostro concetto, quando fosse divenuto *identico* il *manifestante* e il *manifestato*. E questo è appunto quello che s'avvera in Dio. Il *manifestante* e il *manifestato* è lo stesso identico essere: poichè Iddio è l'essere che manifesta sè a sè. La Verità dunque in Dio non è una relazione tra due cose diverse, ma una relazione che ha la stessa cosa con sè: e però è Verità ultimata, assolutissima: tutto è nell'essere come manifestante, lo stesso tutto è nell'essere manifestato (1).

1020. Ma un'altra osservazione è a farsi. Il mondo relativo e subiettivo, preso tutto insieme e in tutta la sua durata, ha una perfetta corrispondenza all'eterno Esemplare formato dalla mente divina, e perciò è *vero*. Nella sua unità organica, egli è certamente un finito *ottimo*, perchè è opera di un infinito ottimo. Ma nelle sue parti molti difetti si trovano e fisici e intellettuali e morali. Anche le cose finite difettose hanno la loro corrispondenza nell'eterno Esemplare, causa di tutte le entità finite. Or, se noi cerchiamo qual sia la quantità di verità metafisica che abbia un ente singolare del mondo in un dato momento della sua esistenza relativa: egli è chiaro, che tale quantità converrà determinarsi paragonandolo al suo *archetipo* (*Ideol.* 649, 651). Ma questo archetipo si trova egli nell'esemplare? Se nessuno degli enti mondiali realizza pienamente il suo archetipo, in tal caso non ci si troverà. Se poi alcuno degli enti mondiali lo realizza, anche quest'archetipo sarà nell'esemplare; ma insieme ad esso saranno pure l'altre specie piene e pienissime, che servono di tipo agli enti difettosi che

(1) Laonde GESU' Cristo dice: « Io sono la verità » appunto perchè, come Verbo di Dio, ha condizione di « Essere manifesto e manifestante »; parlando poi del Padre lo chiama *vero* sotto la relazione di *Essere manifestato* dal suo Verbo consustanziale: *est VERUS* (ἀληθινὸς) *qui misit me.* Jo. VII, 28.

si vedono realizzati nel mondo. Non tutto dunque quello che è nell'eterno esemplare, si potrà chiamare la verità metafisica dei singoli enti mondiali.

Per isciogliere questa difficoltà è da considerarsi, che tutte le specie piene imperfette non sono altro che la specie archetipa, a cui sia stata tolta qualche cosa (*Ideol.* 648 segg.): sono modi dell'unica specie archetipa, e non già specie veramente differenti. Nell'eterno Esemplare dunque sono tutte le specie archetipe, e su queste il Creatore realizzà tutti gli individui reali, ponendo a questa realizzazione quel limite che è richiesto dal massimo bene del tutto, e dall'economia della sua sapienza. Che poi tra gl'individui che il Creatore realizza ve n'abbiano alcuni o più, ne' quali sia realizzato anche l'archetipo, noi non dubitiamo punto, sembrandoci che ciò sia conforme all'eccellenza dell'artefice; anzi, qualora una specie astratta ammetta più archetipi, teniamo che tutti questi si trovino realizzati nel mondo: e crediamo che questo avvenga nella specie umana, e che Adamo ed Eva, GESU' e Maria siano altrettanti archetipi realizzati, e che forse molti altri nell' ultimo loro stato potrebbero aver questa lode (1).

Da questa considerazione pertanto procede, che la verità metafisica de' singoli enti finiti è duplice:

1° L'una dipende dal corrisponder essi piuttosto a un archetipo che a un altro: e questa è quella quantità di verità che hanno gli archetipi stessi paragonati tra loro; poichè l'uno tiene più che l'altro della realità obiettiva, e secondo che l'ente finito nella sua esistenza subiettiva corrisponde ad un archetipo maggiore, egli è più vero ente, perchè ha più di reale, e di essere.

2° L'altra dipende dal realizzar ch'essi fanno in sè più o meno del proprio archetipo; poichè se un lo realizza del tutto, egli è *quell'ente* più che non sarebbe se lo realizzasse con difetti e guasti,

(1) Noi crediamo probabile: che tutti i Santi in Cielo sieno altrettanti archetipi realizzati nell'ultimo stato (Teodic. 617-641): che Adamo ed Eva sieno stati archetipi realizzati nel primo stato, cioè al momento della loro creazione: che GESU' Cristo e Maria Vergine sieno archetipi realizzati e in principio della loro umana esistenza, e nel corso del loro vivere, e nell'ultimo e perpetuo loro stato.

in che egli corrisponderebbe a *specie piene imperfette*; onde la sua verità metafisica è in proporzione di quel tanto che la specie piena ritiene della verità dell'archetipo.

Quello che abbiamo detto de' singoli enti, dobbiamo dirlo dei gruppi degli enti. Ogni gruppo, se è tale che ammetta un organismo, ha il suo *archetipo*, nel quale virtualmente si contengono tutte le *specie piene imperfette* possibili. Se il gruppo sia quello che abbraccia tutti li enti in tutti i momenti e in tutta la durata della loro esistenza in sè, con tutte le loro azioni e relazioni reciproche, tal gruppo è il mondo: e il suo archetipo è certamente l'eterno Esemplare.

1021. Riassumendo dunque: « La verità è l'oggetto noto per se stesso ». Dunque è verità:

1° L'Oggetto assoluto, Verbo di Dio, Verità prima, infinita, sussistente;

2° Gli archetipi degli enti finiti, siano archetipi d'un organismo d'enti, il massimo de' quali è l'Esemplare, sieno archetipi d'enti singoli. Queste *idee divine* sono verità seconde, finite, non esistenti in sè, ma nella mente divina.

3° I tipi imperfetti contenuti virtualmente negli archetipi, sieno tipi imperfetti d'organismi, sieno tipi imperfetti d'enti singoli: queste sono verità terze, di seconda limitazione.

I reali finiti esistenti in sè, in quanto corrispondono alla *verità*, sono veri. Ma perocchè ci hanno tre *verità*, perciò in tre modi si dicono veri di verità metafisica.

In quanto corrispondono alla prima verità del Verbo, si dicono *veri*, come partecipanti della verità prima: in quanto corrispondono alla verità degli archetipi, si dicono *veri*, come partecipanti della verità seconda: in quanto corrispondono alla verità de' tipi imperfetti, si dicono *veri*, come partecipanti della verità terza.

Ma come gli enti finiti possono corrispondere alla verità prima, se il corrispondere alla verità è un realizzarla in sè? Quest'è impossibile per natura: perchè il Verbo non è tipo nè archetipo de' finiti, che possa essere in questi realizzato, essendo egli già reale ed oltracciò infinito. Ma in questo, che è impossibile per natura e a cui non perviene la naturale ragione, consiste il mistero del Cristianesimo, mistero in cui dimora la ragione

e luce soprannaturale. Questa verità sussistente dunque, di cui l'ente finito non partecipa per natura, è quella che costituisce l'*ordine soprannaturale,* pel quale l'uomo diventa *vero* della verità del Verbo, che a lui si comunica e s'unisce. Ed è di questa verità che parla il Vangelo, quando dice, che Cristo era « pieno di grazia e di VERITA' » (1), perchè era un uomo ipostaticamente unito col Verbo, cioè colla Verità sussistente; e quando dice, che « noi tutti abbiamo ricevuto della sua pienezza » (2), perchè ci ha fatto consorti della sua divina natura » (3); onde per la mano di Mosè fu data solamente la legge, ma *gratia et VERITAS PER JESVM CHRISTUM FACTA EST* (4). Questa espressione « la Verità *farsi* dell'uomo » è simile a quella « *et Verbum caro* FACTUM EST » (5): si è fatto il Verbo, si è fatta la Verità, indica l'essere il Verbo, questa Verità sussistente, comparsa nell'uomo, prima per unione ipostatica, poi per quella unione che fu detta *spirituale generazione.* Come l' ente finito intellettivo possa esser *vero* di questa infinita ed assoluta Verità, eccede ogni filosofia. Parliamo dunque degli altri due modi, ne' quali l'ente finito si dice *vero.*

Tutto ciò che è delle entità mondiali, in qualunque istante è *vero,* perchè realizza un tipo e però una verità, sia che realizzi un tipo perfetto o archetipo, sia che realizzi un tipo imperfetto, che è un modo scadente di qualche archetipo. Ma è vero in diversi gradi.

Quanto più l'archetipo, a cui si riferisce il tipo dell'ente, ha in sè di realità finita e però di essere oggettivo, tanto è più *vero* l'ente reale di cui si tratta. Chiameremo questa: quantità di *verità entica.*

Quanto più il tipo realizzato dell' ente finito tiene del suo archetipo, tanto è più *vero.* Chiameremo questa: quantità di *verità teletica.*

1022. Abbiamo distinto la *verità* dalla *cosa vera,* l'oggetto che è verità, e il subietto che è la cosa vera. Seguitiamo a considerare la natura di queste due forme supreme dell' essere.

(1) Jo. I, 14.
(2) Ivi, 16.
(3) II Petr. I, 4.
(4) Jo. I, 17.
(5) Ivi, 14.

L' oggetto per sè, che è quanto dire la *verità*, è sempre in una mente. Ma nella mente può esistere in sè, o soltanto nella mente. Nella Mente divina, come abbiamo detto, esiste la prima, essenziale, infinita Verità : ma essa esiste nella mente divina, in sè, perchè è Verità sussistente e personale, e Dio. L'esemplare del mondo all' incontro esiste nella Mente divina, non in sè; perchè non è sussistente, se non della sussistenza della stessa mente divina che lo produce con atto libero.

Nella mente umana non esiste la Verità sussistente, se non per grazia; e anche allora questa Verità, che è Dio, non confonde la sua natura colla natura dell'uomo. Ma alla natura della mente umana è comunicato qualche cosa dell' Esemplare, che è qualche cosa della Verità sussistente, non però la sussistenza di questa Verità (1): questo qualche cosa dell' Esemplare è, come dicemmo, l'*essere indeterminato*. E anche questo è *verità*, perchè è oggetto per sè noto : ma questa verità non è l'uomo, sì è presente all' uomo ; e però in questa comunicazione rimane distinta l'*intellezione*, che è l'atto con cui l'uomo intuisce la verità, dalla verità intuita. Non malamente dunque l'essere indeterminato si può chiamare un raggio dell'eterna verità visibile all' uomo.

La *cosa vera* in Dio è l'essere subiettivo, e questo è la stessa Mente, e la Mente in atto : poichè l'essere di Dio *est ipsum suum intelligere*, come dice S. Tommaso (2). L'intellezione divina dunque è lo stesso che la Mente in Dio, e la mente è lo stesso che l'essenza divina in forma subiettiva, e l'essenza divina in forma subiettiva è lo stesso essere divino; onde lo stesso essere divino è la *cosa vera*. Ma nell'essere divino sono contenute tutte le cose, anche le finite ch'egli crea: dunque tutte le cose sono *vere* in Dio. In quanto dunque Iddio si considera ed è Intellezione, egli è il *vero* per essenza: in quanto si considera ed è per sè inteso, egli è la *Verità* per essenza. Non ci sono in Dio che questi due termini.

1023. Ma nell'ordine degli enti finiti in quanto esistono in se

(1) S. Tommaso dice, che *unusquisque intellectus participat lumen, per quod recte de re iudicat, quod quidem est exemplatum a lumine increato*. In I Sent. D. XIX, q. 5, a. 2.

(2) S. I, XVI, V.

stessi, non se ne trova nessuno che sia la *verità*, nè che sia cosa vera per sè. Non saranno dunque veri gli enti finiti in sè esistenti? Se non fossero veri, non esisterebbero, poichè niente esiste di ciò a cui manca una *vera* esistenza. Sono dunque *veri:* era necessario che Iddio gli rendesse *veri,* affinchè esistessero. Non essendo dunque veri per sè, non esistono per sè: ma potendo esser fatti *veri* da Dio, possono essere da Dio creati. Come dunque Iddio li fece veri? Niente può esser vero, se non per partecipazione della verità: conveniva dunque che Egli comunicasse loro la *verità*. La verità è ciò che è per sè noto. Se dunque gli enti finiti nella loro relativa esistenza non possono essere essi stessi la verità, cioè non possono esser per sè noti, conveniva che almeno *avessero* la verità, e per essa divenissero noti in sè. E allora divengono noti in sè, quando divengono noti a sè: poichè la stessa parola SÈ ha valore di pronome personale che inchiude l'intelligenza. In questo sta, e da questo dipende l'*esistenza relativa* degli enti finiti: dalla verità relativa a sè: altramente non avrebbero che l'esistenza obiettiva in Dio, e in esso la verità obiettiva, non relativa ad essi.

La comunicazione della *verità*, per intuizione, agli enti finiti li rende intellettivi, e gli enti intellettivi sono il genere primo e anteriore degli enti finiti, ai quali si riferiscono gli altri non intellettivi. Gli enti intellettivi finiti dunque, per l'intuizione della verità, sentono intellettivamente se stessi in essa, e così sono *veri* nell' esistenza loro propria subiettiva: perchè il sentimento della verità intuìta, che li costituisce, è un noto nella e per la verità intuìta. Intuendo essi dunque la verità, qual è l'essere indeterminato per sè noto, possono applicarla al proprio sentimento, e così intendersi non solo come enti intellettivi, ma eziandio come sensitivi e razionali: e possono applicarla agli altri reali che quali agenti entrano nel loro sentimento, e così intenderli come enti diversi da sè, o intellettivi o non intellettivi. Per tal modo acquistano la coscienza di sè, e le idee dei diversi enti finiti, come dichiara l'Ideologia; e in pari tempo possono affermarli, è acquistare la persuasione della loro sussistenza.

Le idee degli enti finiti, che la mente umana acquista apprendendo i propri sentimenti nell'*essere ideale* che è verità, arricchiscono l'essere ideale di determinazioni: e questa è una rivela-

zione maggiore dell' *essere oggettivo*. Colle idee degli enti finiti, sebbene imperfette, s'accresce nell'uomo la *verità* che gli sta presente, non in quanto alla forma, ma in quanto alla materia: poichè l' *essere oggettivo* acquista della realità relativa in sè, e questa è verità anch'essa, perchè essendo nell'essere obiettivo è per sè nota. Coll'accrescersi dunque il numero delle idee degli enti finiti nell'uomo, s'accresce la quantità reale della *verità* congiunta all'uomo per intuizione, s' accresce il numero delle *verità* (1).

1024. L'intuizione umana dunque ha per suo oggetto immediatamente la verità (entro gli accennati limiti), ma non è la *verità*. Tuttavia, perchè la verità è il suo oggetto immediato, perciò è *verace per essenza*, poichè verace vuol dire « aver per oggetto la verità o cose vere. » Avendo dunque l' intuizione umana per suo proprio oggetto la verità, ella o non esiste, o, se esiste, è necessariamente verace. Questa è la ragione ontologica, per la quale l' intuizione non può mai esser fallace (*Ideol.* 1065-1112; *Logic.* 66 n., 115, 192, 1047 — 1055).

Per una ragione simile, le percezioni immediate anch'esse sono *veraci*; non perchè abbiano per loro proprio oggetto la *verità*, ma perchè hanno per loro proprio oggetto cose *vere* (*Ideol.* 1248, 1257; *Logic.* 895, 913.) *Cose vere* vuol dire « cose esistenti nella verità ». Ora, gli *enti finiti* hanno una doppia esistenza nella verità: assoluta, nella mente divina, cioè nell'Esemplare attuante, che è Verità; e relativa alle intelligenze finite, nelle idee di queste intelligenze, che sono pur verità, sebbene limitata. La prima, la hanno sempre attualmente: e però sono sempre vere in quanto esistono: poichè esser vere in questo modo, ossia essere nella verità esemplare, è lo stesso che esistere. Ma parlando della verità che hanno in relazione alle intelligenze finite, e restringendo il nostro discorso all' intelligenza umana, che è la sola a

(1) Dicesi spesso « la verità è una ». Questa proposizione è vera in tre sensi: 1.° quando si parla della Verità sussistente; 2.° quando si parla della verità formale, cioè della *forma oggettiva* che costituisce la verità; 3.° quando si parla d'una proposizione: poichè una proposizione non può esser che vera o falsa, e se è vera, tutte le proposizioni ad essa contrarie sono false. Ma sotto diversi altri aspetti, le verità sono molte, e di vario grado, come risulta da ciò che s'è detto.

noi nota per esperienza: gli enti finiti hanno sempre questa verità *potenzialmente* (parlasi d'una potenza d'avere, relativa alla mente, non d'altra), non sempre l'hanno attualmente; perchè le intelligenze umane non hanno sempre le loro idee, che sono la loro verità. Gli enti finiti nondimeno, avendo sempre potenzialmente la verità pur relativa all' intelligenza umana, non possono mai esser *falsi;* ma solo possono non esser conosciuti. Di qui avviene che l'uomo supponga sempre il vero esistente avanti la sua cognizione e indipendente da questa. Poichè, prima che l'uomo conosca le cose, queste, in quanto sono, sono *vere* della verità assoluta che hanno nella mente creatrice, e sono *vere*, di conseguente, anche potenzialmente della verità relativa alle idee dell'uomo (1).

Di che si trae questa conseguenza: che il falso non esiste in nessuna cosa esistente, ma tutte le cose o sono vere, o non sono: la verità seguitando da per tutto l'essere, perchè la verità è « ciò che è per sè noto », e questa è appunto la proprietà, anzi una delle forme supreme e necessarie dell'essere. Onde l'ottima definizione di S. Agostino: *Veritas est qua ostenditur id quod est* (2).

1025. Dove sta dunque il falso? O lo negheremo al tutto col Malebranche (3)? Questa è quistione, la cui difficoltà sta, più che in altro, nell'evitare le ambiguità e gli equivoci di parole.

Tutto ciò che è, in quanto è, senza dubbio è vero. Ma si distingua il valore della parola *vero* dal valore della parola *verace*. Vero è ciò che esiste in ciò che è per sè noto. Il per sè noto è oggetto della mente: esser vero dunque significa esistere nell'oggetto per sè noto della mente. Essere nell'oggetto per sè noto della Mente divina, è lo stesso che esistere: esistere dunque ed esser vero è il medesimo, rispetto alla mente divina. Esistere nell'oggetto per sè noto della mente umana, è ancora esser vero. Ma gli enti finiti non esistono nell'oggetto per sè noto della mente umana, se non virtualmente. Acciocchè esistano nell'oggetto per sè noto della mente umana anche *attualmente*, e così diventino veri *attualmente*, in relazione all'uomo, è necessario che intervengano delle operazioni della mente umana.

(1) Cf. Baldinotti Metaph. G. n. 591.
(2) De V. R. 36.
(3) Rech. VI, 5.

Quando l'uomo s'accinge a queste operazioni, per le quali gli enti o le entità gli appariscano nell'oggetto per sè noto della sua mente; talvolta egli riesce a far le operazioni che riducono la verità potenziale degli enti finiti in verità attuale: talvolta poi non riesce, ma ne fa altre, credendo di fare appunto quelle che non fa. Le prime si dicono operazioni *veraci*, perchè hanno per oggetto il vero che da potenziale diviene per l'uomo attuale; le seconde si dicono operazioni *fallaci*, ed hanno per oggetto il *falso*.

Quali sono dunque le operazioni *veraci* della mente umana, quali le *fallaci*?

Per raccogliere in questa risposta anche quello che abbiamo detto di sopra, sono operazioni sempre veraci le intuizioni semplici che hanno per oggetto la *verità*, cioè le idee singolari, e le *percezioni* che hanno per loro termine i sentiti nell'essere ideale, che è quanto dire le *cose vere*.

Ma, oltre queste operazioni sempre veraci, ci sono i *giudizî di riflessione*, i quali talora sono veraci, e talora fallaci. I *giudizî di riflessione* hanno talora per loro termine la relazione tra le idee, talora l'applicazione delle idee a cose conosciute. La relazione tra le idee è contenuta nella natura stessa delle idee tra le quali passa la relazione, ed è ella stessa un'idea contenente le altre, estremi della relazione. Ma se il giudizio, invece di pronunciare quella relazione che passa tra le idee, ne pronuncia un'altra che apparterrebbe ad altre idee, egli non coglie quella che intende di cogliere, e così è fallace, perchè non attua il vero potenziale. La *relazione* che il giudizio attribuisce alle idee che ha presenti, dicesi *falsa*, non perchè sia falsa in se stessa, ma perchè è attribuita a idee a cui essa non appartiene: vi ha scambio d'una relazione con altra. Lo stesso assurdo che si occulta in una nozione della mente, si risolve nell'unione di due idee di cui si suppone la relazione di congruenza, quando in quella vece hanno la relazione di ripugnanza (*Logic.* 116-118, 423, 508). L'errore dunque sta nel *nesso* delle idee, che la mente asserisce e che non hanno. Questo *nesso asserito* non è veduto nelle idee stesse, cioè nella *verità*, ma è un figmento, o creatura della mente umana: e questo è il *falso*. Il *falso* dunque non è il nulla: ma « è il termine dell'operazione *fallace* della mente ».

1026. Il *nesso delle idee asserito o affermato* è dunque diverso dal

nesso intuito. L'intuito di questo nesso è la verità attualmente presente alla mente. Questo intuito esiste, o non esiste; poichè la verità può essere attualmente presente, o non essere. Se l'intuito esiste, nell'intelletto c'è la verità; se non esiste, non c'è la verità attualmente presente, ma non c'è neppur l'*errore*, c'è sola l' ignoranza. Se dunque in una intelligenza qualunque non ci fosse altra operazione che quella dell'intuito, ci potrebbe essere ignoranza rispetto a quelli oggetti a cui l'intuito non si stendesse, ma non ci potrebbe essere *errore*. Se non che, nell'uomo c'è un'altra operazione che tende alla verità, la quale è il *giudizio*, cioè un'operazione colla quale l'uomo non intuisce, ma *asserisce* d'intuire il nesso delle idee. Asserirlo non è dunque intuirlo. L'asserire non è operazione che abbia per suo proprio e immediato oggetto la verità in se stessa; ella ha piuttosto per iscopo immediato il collocarsi in un certo stato relativo alla verità, che si chiama stato di persuasione. L'uomo può collocar se stesso, relativamente alla verità, e bene e male, può adattarsi a lei, e può non adattarsi a lei, ma fingere di adattarsi a lei. Si adatta a lei, quando asserisce e pronuncia a sè stesso la verità presentatagli dall'intuito; finge d'adattarsi a lei, quando asserisce e pronuncia non la verità presentatagli dall'intuito, ma una sua *finzione* che mette in luogo di quella. Questa finzione nell'ordine delle idee consiste in un nesso tra due date idee, che non c'è tra esse, benchè questo nesso, come idea separata, ci sia anch'esso, e sia anch' esso verità. Nell' ordine delle idee dunque, la finzione è il potere che ha l'uomo d'asserire o di pronunciare tra due date idee un nesso che tra esse non esiste; è un potere di negare l'*ordine* della verità, e fingerne un altro che la verità non ha. Quest'altro ordine, appunto perchè è finto dalla facoltà umana del giudizio riflesso, non esiste già nella verità, ma nell' atto di chi pronuncia il giudizio: poichè il giudicante è un reale che non è per se stesso la verità, nè per se stesso è *verace*, cioè non ha per suo necessario oggetto la verità o le cose vere. Se il *falso* o l'errore resta nel giudicante, e non è punto nella verità, ne viene che, in *quanto è falso* od erroneo, sia una modificazione dello stesso subietto giudicante; atteso che, come abbiam detto, l' effetto prossimo del giudizio è sempre una modificazione del subietto, cioè « un collocamento del subietto relativamente alla verità ». Se è un

collocamento del subietto, il giudizio riflesso dell' uomo non produce mai un nuovo oggetto, una nuova idea (*Lezioni filos.* 19-52). Diciamo, che il falso o l'errore non è un oggetto, *in quant' è falso.* Perchè, come osservammo nell' ordine delle idee, l'errore o il falso si compone di tre idee, cioè: 1° predicato; 2° subietto; 3° nesso o copula. Tutte e tre queste idee, separate l'una dall'altra, sono *oggetti*, e in esse ancora non c' è il falso. Il falso ossia l' errore sta « nel nesso, in quanto l'operazione del giudizio lo attribuisce a quelle idee a cui non conviene ». Ma l'*attribuire* il detto nesso non è un nuovo oggetto: è una operazione soggettiva. Le due idee rimangono connesse dall'*operazione soggettiva*, non in se stesse. L'errore perciò non ha natura di obietto, ma di subietto. Come dunque si prende per un obietto della mente? Perchè questo elemento subiettivo è sempre unito coll'obietto, cioè colle tre dette idee che abbiamo nominate. L'errore dunque, ossia il falso che sta avanti alla mente, ha dell'obietto e del subietto: ma in quanto ha dell'obietto, non è errore: è errore in quanto ha del subietto e manca dell' obietto. Comparendo per tale ragione davanti alla mente come un obietto, si dice una *finzione*: dove « finzione vuol dire appunto qualche cosa che il subietto ha messo di suo proprio nell'oggetto a cui appartiene ». .

Così fatta è la natura dell'errore, natura essenzialmente subiettiva. Ma poichè tutto ciò che ha natura subiettiva, può essere obiettivato, così anche la natura subiettiva dell'errore si può obiettivare: e così diventa in un altro modo oggetto del pensiero. In questa obiettivazione dell' errore non c'è errore. Divenuto dunque obietto, come obietto è vero: perchè l' obietto è la verità. Quindi si dice giustamente: « un vero errore ». L'obiettivazione non altera la natura di ciò che viene obiettivato, ma la fa semplicemente conoscere. Onde l'espressione: « un vero errore » non significa già che l'errore abbia cangiato sua natura d'errore, e sia divenuto verità; ma significa che esso si è conosciuto veramente per errore, « cioè per quello che era prima ».

1027. Abbiam fin qui parlato dell'errore che può prodursi dal giudizio riflesso nella connessione delle idee. La stessa dottrina vale riguardo a quei giudizî che si producono dal subietto in-

telligente intorno alle entità reali. L'elemento erroneo e falso è sempre un atto e una modificazione del subietto, a cui non corrisponde nessun oggetto.

Coloro dunque che hanno detto, come il Malebranche, che l'errore è *nulla*, si sono limitati a considerare uno dei costitutivi dell'errore, cioè la mancanza dell'oggetto; ma non hanno posto mente all'altro costitutivo, che è qualche cosa del subietto. Questo qualche cosa è l'operazione assertiva e la conseguente modificazione deteriorativa del soggetto. Ma in questa stessa operazione e modificazione deteriorativa del soggetto, non c'è egli qualche cosa di negativo, in cui sta il male che si dice errore? Sì certamente: c'è la mancanza dell'*ordine* che dee avere il subietto intelligente relativamente alla verità, e tale mancanza è un disordine. Ma questo disordine inerente all'operazione assertiva, benchè sia un negativo, non si può concepire e non può esistere senza la stessa *operazione*, che è un positivo. È dunque un negativo in un positivo: in un positivo, la cui natura richiederebbe di non avere quella mancanza: e quest'è ciò che si chiama non semplicemente negazione, ma *privazione*. Tale è la natura dell'errore.

Da questa stessa dottrina procede, che il falso o l'errore è necessariamente congiunto a qualche verità o qualche vero; e che puro falso, puro errore non può esistere. E questo è il fondamento del *metodo eclettico*, che è buono, se non si rende esclusivo, se ha per guida l'amore del vero. (V. *Discorso degli studî* ecc. 45 segg.).

L'operazione dunque del giudizio è verace, quando afferma la *verità*, cioè quello che è per sè oggetto, o afferma ciò che è e si vede nella verità, cioè il *vero*: ed è fallace quando afferma che sia nell'oggetto ciò che non c'è, e la fallacità sta nell'affermazione stessa, operazione soggettiva, non nell'oggetto.

Ciò che è affermato, se è nell'oggetto, è *vero*; se non è nell'oggetto, ma è soltanto una congiunzione affermativa, e non una congiunzione oggettiva, dicesi *falso*, che è quanto dire, non vero, mancante dell'oggetto.

La stessa denominazione di *vero* e di *falso* si attribuisce alle proposizioni, avuto riguardo al loro significato: perchè, se esprimono un giudizio vero, si dicono vere; se un giudizio falso, false.

1028. La *menzogna* è una classe particolare di proposizioni false. Si dice che l'uomo mênte, quando egli asserisce il contrario di quello che pensa essere. Or come questo si riduce alle proposizioni false? Qualora un uomo asserisce il contrario di quello che pensa essere, può dire una proposizione vera, dicendo tuttavia una menzogna: il che avviene, se quello ch'egli pensa essere falso, sia vero. Conviene riflettere, che la *proposizione* che pronunciasi parlando con altri può esprimere due oggetti diversi, e quindi esser vera o falsa in due modi. L'uno di questi oggetti è la cosa espressa, indipendentemente dall' opinione di chi la pronuncia: l'altro è appunto l'opinione o cognizione di chi parla. Se la proposizione si considera, senza riguardo al pensiero di chi la pronuncia, in se stessa, ed esprime ovvero non esprime il primo oggetto, dicesi semplicemente *vera* o *falsa*; se la proposizione si considera come una significazione del pensiero di chi la pronuncia, che è il secondo oggetto, si dice *veritiera* o *menzognera*, senza riguardar se ella sia in sè vera o falsa. Or come le proposizioni *veritiere* o *menzognere* non sono che una classe particolare delle proposizioni *vere* o *false*? Per intender questo, conviene ridurre la proposizione menzognera alla sua forma esplicita che è la seguente: « Io credo, o io so, che la cosa sia così ». Considerando questa forma, si vede che l'oggetto espresso da tale proposizione è « ciò che crede o sa colui che parla ». Se dunque la proposizione non esprime ciò che crede o sa colui che parla, ella non esprime il suo oggetto, e però è falsa. Ma, per lo più, le parole: « Io credo, o io so » si sottintendono da chi parla, il quale dice semplicemente: « la cosa è così », la qual forma fa parer che ciò che viene asserito dalla proposizione sia « l' oggetto in sè », e non « ciò che crede o pensa colui che parla »: benchè sempre questo secondo sia l' immediato oggetto delle proposizioni che si dicono *veritiere*, o *menzognere* appunto perchè esprimono fedelmente questo loro oggetto, o non l'esprimono.

1029. Riassumendo pertanto quanto noi abbiamo detto intorno a questa suprema relazione tra la forma obiettiva e subiettiva dell'essere, è duopo avere ben presenti le seguenti distinzioni, senza le quali la dottrina s'avviluppa e si confonde; cioè, che:

1° Altro è la *verità*, che significa: ogni oggetto per sè noto;

2° Altro il *vero*, che significa: ciò che è e s'intuisce nell'oggetto per sè noto, cioè nella verità;

3° Altro è il *falso* e l'errore, che significa: l'effetto d'una operazione del soggetto intelligente, la quale non ha un oggetto proprio, e solo congiunge oggetti tra loro, con tal congiunzione che non passa in essi oggetti i quali non l'hanno, ma si rimane nel soggetto stesso, come una sua disposizione e modificazione relativa agli oggetti.

Il falso e il vero si attribuisce anche alle parole e ad altri segni che lo esprimono, cioè alle *proposizioni*, dicendosi proposizioni vere quelle che esprimono la verità o il vero, e false quelle che esprimono il falso.

Il falso e il vero di quelle proposizioni che, qual loro oggetto immediato, esprimono ciò che è nel pensiero di chi parla, riceve il nome di *menzognero* o di *veritiero*.

4° Altro significa *verace* e *fallace*, che sono appellativi che si danno alle operazioni del soggetto intelligente, in quanto esse operazioni terminano nella verità e nel vero, oppure nel falso. E queste operazioni sono il *giudizio riflesso*, e la *loquela* che esprime quel giudizio mediante segni sensibili.

Articolo V.

Della bontà.

1030. L'*essenza* è un concetto che esprime la relazione della *forma reale* colla forma *obiettiva*, perchè è ciò che si contiene in quest'ultima, e in quanto vi si contiene.

La *verità* è un concetto che esprime la relazione della *forma obiettiva* colla forma *reale*. Poichè ella è « tutto ciò che è per sè obietto, e in quanto è per sè obietto ». E nulla potrebbe essere per sè obietto, se nulla ci fosse di reale, almeno virtualmente. Onde l'obiettività suppone l'essere reale, di cui ella sia.

Il fondamento di quella relazione che dicesi *essenza*, è la forma reale, e il termine è la forma oggettiva. Il fondamento

di quella relazione che dicesi *verità*, è la forma oggettiva, e il termine è la forma reale. Ma quando si considera la verità come una relazione da sè, e non semplicemente come il termine della relazione, allora si prende un subietto dialettico a suo principio, cioè si considera l'oggetto stesso come subietto della relazione; il che dee considerarsi con tutta attenzione.

Le due prime forme dell'essere, comparate e opposte vicendevolmente, danno alla mente queste due supreme relazioni.

Se le due prime forme dell'essere si considerano nella loro propria unione, comparisce la terza forma dell'essere, cioè la forma morale; e questa somministra alla mente una terza relazione astratta, che si chiama *bontà*.

Come noi abbiamo considerato l'*essenza* e la *verità*, prima nell'Ente infinito, e poi nell'ente finito, così dobbiamo fare anche per riguardo alla *bontà*. La ragione che a questo ci obbliga si è il principio, che « non si può avere piena cognizione d'alcuna cosa, se questa non si considera là dove è in se stessa, a pieno sussistente, e donde poscia deriva e si comunica ». Ora, come l'essenza e la verità prima sono e sussistono nell'Essere assoluto, da cui ne partecipa l'ente relativo, così accade della bontà.

§ 1.

La bontà nell'Ente infinito.

1031. È dunque a considerarsi, che l'essenza nell'essere assoluto, essendo appieno determinata dalla sua stessa infinità, è un *subietto reale*, vivente, e intelligente per sua propria natura. Esso in virtù dell'atto naturale ed eterno della intelligenza, che è questo subietto, affermandosi, rende se stesso *oggetto* inteso, vogliam dire è *oggetto* inteso, nel quale c'è di conseguente lo stesso subietto reale vivente e intelligente come contenuto. Il che nel linguaggio della soprannaturale teologia si chiama « generazione del Verbo ».

Se noi prendiamo il concetto astratto di un ente intellettivo, e gli applichiamo la regola dell'*ideale* (*Logic.* 993), saremo condotti a pensare un ente intellettivo, che conosca se stesso così, che nel conosciuto ci sia tutta la sua natura nella propria

realità. Poichè, se ne mancasse qualche cosa, l'atto intellettivo si potrebbe concepire ancora più perfetto: e solo quando l'atto intellettivo, conoscitivo e affermativo di se stesso è tale che il sè conosciuto sia identico al conoscente, solo allora non si può andare più avanti, nè concepire alcun altro atto intellettivo più perfetto. L'atto dell'Essere assoluto per essenza intelligente dee essere perfettissimo. Perciò al proprio oggetto, cioè al sè stesso conosciuto e affermato, dee necessariamente comunicare, cioè aver sempre comunicata, la propria natura, salva la relazione d'affermante e d'affermato. Per questo argomento deontologico, ma efficacissimo, i più acuti teologi giunsero a dare una dimostrazione razionale della generazione del Verbo annunziata dalla rivelazione divina (1).

La ragione principale che c'impedisce d'intendere questo mistero si è, che tutto ciò che noi percepiamo nell'ordine naturale si riduce agli enti finiti, i quali non sono conoscibili per sè, ma per un altro, cioè per l'essere. Questo fa sì, che la forma intellettiva con cui li conosciamo sia diversa dagli enti stessi conosciuti, la cui sussistenza non è oggetto d'intuito, ma unicamente termine d'affermazione. Il che accade anche quando pensiamo al nostro proprio intelletto, perchè anch'esso è un reale, e non è l'essere per sè noto. Oltracciò il nostro intelletto non è tutta la nostra natura (2). Laddove l'intelletto divino

(1) S. Tommaso in più luoghi fa uso di questa maniera d'argomentare. *Verbum nostrum,* dice, *est diversum ab essentia intellectus. — Intellectus vero divinus, qui in PERFECTO ACTU INTELLECTUALITATIS EST SECUNDUM SUAM ESSENTIAM, non potest aliquam formam intelligibilem recipere, quae non sit sua essentia. Unde Verbum ejus unius essentiae cum ipso est, et iterum ipsa divina natura ejus intellectualitas est. Et sic communicatio, quae fit per modum intelligibilem, est etiam per modum naturae, ut GENERATIO DICI POSSIT.* De Potent. q. II, a. I.

(2) Sapientemente ancora S. Tommaso: *Quia tamen intellectus noster non est secundum suam essentiam IN ACTU PERFECTO INTELLECTUALITATIS, nec idem est intellectus hominis, quod humana natura, sequitur quod verbum praedictum* (humanum), *etsi sit in intellectu et ei quodammodo conforme, non tamen fit idem quod ipsa essentia intellectus, sed ejus expressa similitudo. Nec iterum in conceptione hujusmodi formae intelligibilis, natura humana communicatur, ut generatio proprie dici possit quae communicationem naturae importat.* De Potent. q. II, a. I.

è la stessa natura divina, e questa è l'essere per se stesso intelligibile e tutto comprendente. Onde l'atto dell'intelletto divino, intendendo se stesso, non ha bisogno d'intendersi con un'altra forma; ma immediatamente il sè stesso è il proprio intelligibile e il proprio inteso e il proprio affermato, e quest'inteso è, tutto quant' è, intelligente e sussistente: onde l'inteso è la stessa natura divina interissima e semplicissima, sussistente come intesa e affermata e perciò in altro modo, cioè con un'altra relazione (1).

1032. Ora, l'essere sussistente, essendo realissimo, è un sentimento massimo. Già altrove abbiamo mostrato, che nel sentimento consiste l'essenza della vita (*Antropol.* 45, *def.* 7), e che questa essenza è essenza di piacere, sì che il dolore non è altro che la lotta della vita o del sentimento contro le cause che contendono per farlo cessare.

Se dunque noi seguitiamo ad applicare la regola dell'ideale al sentimento, concependo questo nella sua massima possibile perfezione, noi avremmo il concetto della *beatitudine*. L'Essere assoluto dunque è la *Beatitudine* e la Vita sussistente, prima ed infinita. I concetti astratti di beatitudine e di vita sono ontologicamente posteriori alla Beatitudine e alla Vita sussistente, poichè tutte le entità indeterminate, come sono le pure idee, sono ontologicamente posteriori ai massimi sussistenti, sebbene ideologicamente, cioè rispetto alla mente umana, possa essere alcuna d'esse antecedente, qual è in fatti l'idea dell'essere indeterminato.

Ma convien attendere come si possa concepir questa Vita o Beatitudine sussistente dell'Essere. Necessariamente l'Essere intelligente e l'Essere inteso sono coevi, cioè coeterni, poichè l'intelligente suppone l'inteso, e l'inteso suppone l'intelligente; queste due forme dell'Essere, cioè la reale e l'obiettiva, non si possono mai abbandonare. Indi, quando si concepisce un subietto reale, infinito sentimento a cui convengono le denominazioni di Vita e di Beatitudine sussistente, non si può concepire questo subietto, se non come già intelligente se stesso. Chè in

(1) *Licet eadem natura sit in Patre et Filio, est tamen SECUNDUM ALIUM MODUM EXISTENDI, seu cum alia relatione*. De potent. q. II, a. I, ad 13m.

fatti la Vita sarebbe imperfetta, se non fosse intellettiva: e perirebbe il concetto di Beatitudine, che racchiude un diletto d'ogni parte infinito, se mancasse il massimo diletto, quello della contemplazione del proprio bene. Il subietto intelligente dunque è Vita e Beatitudine, e quest'atto di Vita e Beatitudine è lo stesso atto intellettivo, col quale contempla la bellezza e perfezione della propria natura. Ma il sè stesso, in quanto è contemplato ed affermato, è tutto sè stesso; e quindi il contemplato e affermato è anch'egli Vita e Beatitudine, altrettanto quanto il contemplante e l'affermante; ritenendo però la relazione di contemplato e d'affermato, che nel linguaggio della teologia soprannaturale dicesi *Figliazione*, relazione indivisa dalla sua stessa essenza (1).

Che dunque l'Essere sia Vita e Beatitudine, nasce dalla contemplazione e dall'affermazione che l'Essere, come reale e intelligente per essenza, fa di sè stesso, onde così è Essere oggetto contemplato e affermato. E poichè, contemplandosi e affermandosi, si penetra totalmente con quest' atto e totalmente si pone come oggetto contemplato e affermato, perciò in quest'oggetto c'è il subietto contemplante e affermante, ma c'è in forma oggettiva, cioè di contemplato e affermato (2). E poichè questo subietto è così Vita e Beatitudine, anche il subietto contemplato e affermato è l'identica Vita e l'identica Beatitudine.

Ma l'esser Vita e Beatitudine è un atto di amore: è amore attuale, perfettissimo, il che è quanto dire volontà nell'ultima sua attualità perfettissima. L' Essere intelligente dunque ama infinitamente se stesso contemplato e affermato: e l'Essere contemplato ed affermato ama infinitamente, collo stesso atto d'amore, l'Essere intelligente ed affermante in sè contemplato ed amato: e dissi « collo stesso atto d'amore », perchè il subietto

(1) *Relatio secundum rem a natura divina non differt.* S. Th. De potent. q. II, a. I, ad 3m, et ad 13m. Il non esservi una effettiva differenza tra la relazione e la natura, ritorna al principio da noi posto, che nell'essere assoluto la forma s'identifica coll'essere.

(2) Perciò è chiamato χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ (Haebr. I. 3), che la Vulgata rende: *Figura substantiae ejus*, dove è da notare che la parola *ipostasi* non indica una *sostanza indeterminata*, ma indica un vero subietto sostanziale sussistente: onde fu usata a indicare persona. Pure *le persone* in Dio non si distinguono che per le relazioni d'origine.

amante è il medesimo, salve le due forme di contemplante e affermante, e di contemplato e affermato.

Or come, sebbene l'intelligente e l'inteso, aventi una stessa natura, differiscano per le relazioni, tuttavia non si può concepire l'uno senza supporre l'altro, onde sono coesistenti: così non si può intendere l'essere amante senza supporre l'amato, nè l'amato senza l'amante: ricomparendo qui lo stesso sintesismo: il quale dimostra le tre forme o modi di essere coeterni nell'Ente infinito.

Come poi l'Essere intelligente e affermante col suo atto d'intelligenza e d'affermazione (atto che è lui stesso, l'essere stesso), penetra perfettamente tutto se stesso inteso e affermato: così l'Essere affermante e l' Essere affermato, che hanno un identico atto amoroso subiettivo, con questo penetrano tutto il proprio unico essere, il quale tutto perciò è amato. Ma l'amante non potrebbe essere in un atto infinito, se non fosse tutto amato: nè sarebbe tutto amato, se nell'amato non ci fosse il subietto amante come amato. L'amato stesso dunque dee essere subietto, l'identico subietto amante, ma in altra forma o modo di essere, cioè come amato. Negli atti imperfetti di amore che cadono nell'esperienza dell'uomo, si ravvisa uno sforzo che fa l'amante di trasformarsi nell'amato, onde il più gentile dei poeti scrisse:

> E so in qual guisa
> L'amante nell'amato si trasformi (1);

e altrove così espresse un simile concetto:

> Talor m'assale in mezzo a' tristi pianti
> Un dubbio, come possan queste membra
> Dallo spirito lor viver lontane;
> Ma rispondemi Amor: Non ti rimembra
> Che questo è privilegio degli amanti
> Sciolti da tutte qualitati umane! (2)

Un tale conato proprio della natura dell'amore, pel quale l'amante tende a uscire spiritualmente e dividersi da sè per divenire o identificarsi all'amato, in un Essere infinito, in cui anche l' amore è a concepirsi perfettissimo, non può essere mai imperfetto, ma dee aver sempre ottenuto tutto il suo effetto:

(1) *Petrar*. Trionf. di Am. c. III.
(2) *Petrar*. Son. XIII.

l'atto amoroso deve dunque essere sfavillante, ma ultimato e quieto nel fine ottenuto. L'amante dee aver presa la forma di amato. E se l'amante è oggimai l'amato, il subietto medesimo dee sussistere come per sè amato, che è l'ultima concepibile attualità, e perfetta quiete, dell'essere (1).

(1) In nessuna maniera possiamo convenire con certi Teologi che dicono, la volontà tendere in una unione solamente metaforica.

Così Carlo Witasse parla della processione dello Spirito Santo: *Voluntas generatim tendit per se dumtaxat in unitatem tantum metaphoricam, NON VERAM, non realem, non proprie dictam: atque adeo voluntas, etiam perfectissima, vi sua non tendit nisi in unitatem metaphoricam, in eo quidem genere perfectissimam, sed tamen intra metaphoricae unionis genus semper inclusam. — Ergo voluntas divina poterit quidem producere pondus, affectum, et impulsum infinitum; numquam vero similitudinem realem aut VERAM NATURÆ UNIONEM* (De SS. Trinit. q. V. a. V. Sect. II). Ma la volontà divina, da cui procede lo Spirito Santo, produce un'unione verissima, e realissima, fino alla perfetta identificazione del *subietto amante se stesso inteso*, e questa unità sussistente è il divino spirito, lo stesso *subietto amante inteso, amato.*

Nè meglio ci persuade la distinzione che introduce il Billuard, scrivendo: *Est de ratione amoris perfectissimi producere unionem perfectissimam amantis cum re amata, concedo; unionem perfectissimam ipsius amoris SEU IMPULSUS cum amante aut re amata, nego. Amor enim SEU IMPULSUS, qualiscumque sit, nihil est aliud, quam VIA ET TENDENTIA ad unionem, non sui ipsius, sed amantis cum re amata; hic autem non est quaestio de unione ipsius amoris cum ipso amante vel obiecto amato: non enim Spiritus Sanctus est amans aut res amata, sed est amor et impulsus amantis in rem amatam. Amantes sunt Pater et Filius, res amata essentia divina; Spiritus Sanctus est terminus amoris amborum. Unde quod sit unum et idem cum essentia divina amata, non provenit formaliter ex eo quod sit amor procedens a voluntate, sed ex eo quod sit actus immanens in Deo, et quod quidquid est in Deo sit substantialiter Deus* (Disertat. II, a. V). Su questo passo dell'illustre teologo noi osserviam quanto segue, incominciando dalle ultime parole.

1° Esser verissimo, che ogni atto immanente in Dio, e ogni cosa che è in Dio, dev' essere sostanzialmente in Dio; ma questo principio non poter costituire la ragione per cui lo Spirito Santo sia una persona divina, e una persona distinta da quella del Verbo: perchè anche al Verbo compete ugualmente l'essere un atto immanente in Dio, e anzi lo stesso potrebbesi dire d'ogni attributo divino, che in Dio è atto immanente ed è Dio stesso. Conviene dunque cercarsi altrove la ragione per la quale lo Spirito Santo sia persona, e persona diversa dal Verbo: convien cercarsi nella

Ora , sebbene nella processione dell'Essere inteso dall' intelligente, e dell'Essere amato dall'atto amoroso dell'Essere intelli-

diversa specie di processione; poichè per questa sola, e non per alcun' altra ragione ad essa concomitante, lo Spirito è persona divina, e distinta da quella del Verbo: altramente non sarebbe vero, che lo Spirito Santo procede; sarebbe solo vero, che insieme colla processione c'è lo Spirito Santo.

2° Osserviamo in secondo luogo, che nel passo citato la parola *amore* si prende in due significati. Poichè, quando si definisce « impulso, via e tendenza all' unione », allora si parla d'un amore che precede l'unione e tende a produrla, non l'ha ancora prodotta. Ed è evidente che, finchè si restringe la natura dell'amore a una semplice tendenza che si trova ancora in via, l'amore non avrà mai conseguito il suo fine dell' unione; e sarebbe contraddire alla definizione l' affermare il contrario. Ma si prende in tutt'altro significato la stessa parola amore, quando si dice che lo Spirito Santo *est amor*, benchè si soggiunga *et impulsus amantis in rem amatam*; poichè lo Spirito Santo non è già semplicemente un impulso; una via, una tendenza all'unione, ma è di più la stessa unione consumata e perfetta, altramente l' unione del Padre e del Figlio sarebbe semplicemente un effetto conseguente dallo Spirito Santo, e non lo Spirito Santo medesimo. Ma che lo Spirito Santo sia la stessa forza uniente, identica all'unione medesima, è indubitato. Onde lo stesso Billuart, poco dopo aver detto che lo Spirito Santo è l'Amore, è costretto di dire che *est terminus amoris amborum*. Se è *termine dell'*amore, non è dunque semplicemente quell'amore che egli prima avea definito come « un semplice impulso, una via, una tendenza all' unione »; ma bensì è quell' amore che essendo ultimato e consumato è divenuto *attualissima unione*, nella quale il concetto comune dell'amore termina, senza cessare, e vive più che mai perfettissimo, senza ulteriore progresso o tendenza ad altro, che a quello che già è.

3° Ora, quando l'amore dell'amante verso il suo oggetto è ultimato e consumato attualmente nell'ultimo suo termine, come dev' essere eternamente e immutabilmente in Dio, non solo l'oggetto acquistò ed ha natura d'*amato*, ma poichè questo oggetto in Dio è lo stesso subietto amante, perciò lo stesso subietto amante, oggetto e termine dell' amore, è l'*amato*. Onde conviene, che la natura divina, con quest'ultima perfezione, *amata* sia l'*amore* stesso sussistente, e che quest'amore sussistente sia lo stesso subietto amante inteso, divenuto tutto amato infinitamente, e amore vivente.

Rimane dunque, che lo Spirito Santo sia persona divina, perchè « è lo stesso subietto amante (Padre), per sè inteso e così tutto scienza (Verbo), e poi per sè amato, tutto amore attualissimo (Spirito Santo) ». Ed è poi persona distinta da quella del Verbo per la ragione solidissima data da S. Tommaso: cioè perchè *semper voluntas aliquid producit ALIQUA PROCESSIONE PRÆSUPPOSITA* (De potent. Q. X. a. II. ad 7m); il che non avviene nella processione del Verbo, che si fa *per modum naturae seu intellectus.*

gente e dell'Essere inteso, ci sia un ordine, e apparisca una certa priorità e posteriorità di ragione astrattamente logica (1); tuttavia non c'è veramente priorità nelle tre forme, nè effettiva, nè di ragione ontologica, pel sintesismo che abbiamo indicato; essendo impossibile concepire l'amante in atto senza che coesista l'amato, com'è impossibile concepire l'intelligente in atto senza che coesista l'inteso. Onde la ragione ontologica è una ragione logica anch'essa, ma compiuta, e non astratta nè unilaterale.

1033. Tale è dunque l'Essere Morale sussistente. Questo è costituito da un atto di volontà, che in pari tempo ed è un atto della natura divina (2), ed è quello che finisce e perfeziona la stessa natura divina, la quale sussiste identica in triplice modo, oltr' al quale, altro non se ne dà.

(1) S. Tommaso scrive sapientemente: *Convenienter dixerunt, qui posuerunt unam processionem esse per modum naturae et intellectus, aliam per modum voluntatis, quantum ad id quod processio quae est secundum naturam vel intellectum non PRÆEXIGIT aliam processionem: processio autem quae est per modum voluntatis, aliam processionem PRÆEXIGIT. Nam amor alicujus rei non potest a voluntate procedere, nisi PRÆINTELLIGATUR processisse ab intellectu illius rei verbum conceptum: bonum enim intellectum est obiectum voluntatis. De potent.* q. X, a. II. Questa necessità che ha la mente umana di preintendere una processione all'altra, è quella che io chiamo priorità di ragione astrattamente logica, e nasce dall'imperfetto modo di concepire le processioni, concependosi esse come azioni che si stanno facendo e non sono ancor fatte, laddove in verità sono ab eterno compiutamente fatte ossia ultimate, ultimate però con ordine tra loro di processo ad un tempo e di sintesismo.

(2) S. Tommaso prova, che *nihil prohibet a voluntate aliquid naturaliter procedere,* così: *Voluntas enim naturaliter tendit in ultimum finem, sicut et quaelibet alia potentia naturaliter operatur ad suum obiectum.* Insegna dunque, che lo Spirito Santo non meno che il Figlio procede *naturaliter*, ma il Figlio procede per *modum naturae*, e lo Spirito Santo per *modum voluntatis.* La differenza è questa: che il procedere per *modum naturae* non suppone necessariamente un'altra processione precedente, ma il procedere per *modum voluntatis* suppone una processione precedente. *Non enim voluntas,* dice, *in aliquid tendit, nisi praeexistente productione intellectus aliquid concipientis, cum bonum intellectum moveat voluntatem. Processio autem quae est a naturali agente, non praesupponit aliam processionem, nisi per accidens, in quantum scilicet naturale agens dependet ab alio naturali agente. Sed tamen hoc non pertinet ad rationem naturae, in quantum natura est.* De potent. q. X, a. II, ad 4m, et 7m.

Se noi consideriamo le proprietà di quest' ultimo atto, troviamo:

1° Che v'ha una perfetta commisurazione dell'*Essere subiettivo* nell'*Essere obiettivo*, poichè quello intende in questo tutto sè stesso, e s'afferma prendendo forma d'oggetto. Essendo quell'affermazione perfettissima, ella è di conseguente anche una perfettissima *apprezziazione*, non potendosi affermare perfettissimamente tutta una cosa, se non s'affermano tutti i suoi pregi. L'affermazione perfettissima è di sua natura un atto dell' intelligenza pratica. Poichè l'intelligenza pratica è propria di quel subietto intelligente che unisce se stesso alla cosa conosciuta e la cosa conosciuta a se stesso. E nella intellezione e affermazione divina di cui parliamo il subietto intelligente fa se stesso obietto della propria intelligenza: ond' avviene che l'unione tra l'obietto e il subietto riesca massima ed assoluta, perchè c'è l'essere perfettamente identificato.

Noi abbiamo veduto che l'apprezziazione pratica è la base e il principio d'ogni moralità (*Principî della scienza morale* c. v.; *Storia comparativa* c. I.). Or qui abbiamo un' apprezziazione pratica perfetta e compiutissima, sussistente come un atto eterno, necessario, la natura stessa dell' essere infinito. Ogni altra apprezziazione pratica dunque non può essere che una cotale imitazione di questa prima.

2° Conviene però por mente: che quando diciamo che l'atto d'intelligenza divina, il quale intende e afferma se stesso commisurando perfettamente il subietto all'obietto, è un atto d'apprezziazione pratica, non dee fermarsi il nostro pensiero all' intellezione e affermazione per modo da recidere l'atto ulteriore della volontà, che costituisce il terzo modo o forma dell' essere. Se si recidesse, per un'astrazione ontologicamente impossibile, quella intellezione non sarebbe più un' apprezziazione morale, perchè non volontaria. È dunque da considerarsi unita coll' atto volontario pel quale il subietto ama così fattamente se stesso inteso, ossia lo stesso oggetto, da pervadere con quest'atto amoroso perfettissimo tutto l'oggetto, cioè sè stesso oggetto. Onde accade che, come coll'atto di perfetta intelligenza affermativa il subietto è divenuto tale che consta tutto di verità, così coll'atto amoroso il subietto medesimo nell'oggetto è pervenuto a constare tutto di amore. Questa

è dunque la seconda proprietà dell' essere morale: che sia amore efficace dell'essere inteso.

E noi abbiamo appunto veduto, che ogni moralità, cominciante nell'atto apprezialivo, continua in un atto amoroso ed efficace.

L'atto amoroso è atto volontario che in Dio non è già successivo all' atto intellettivo, con cui l'Essere subietto intende e intendendo pone (ossia ha sempre inteso e ha sempre posto) sè stesso, ma è coesistente e contemporaneo: il che fa sì che abbracci nell'amore stesso anche il subietto generante il Verbo, e che sia amorosa e volontaria per conseguente la stessa generazione del Verbo. Ed è da questo, che,.per una specie di regresso, questa stessa generazione può dirsi volontaria e libera e acquistare la nozione di apprezziazione pratica e morale. Laonde non malamente possiamo dire che il divino Verbo procede non *per modum voluntatis*, ma *voluntarie*, come si dice che lo Spirito Santo procede non *per modum naturae*, ma *naturaliter*.

E così la santità è in tutta la Trinità e nella stessa processione delle persone, onde il Trisagio angelico.

1034. Dappoichè tutta la natura divina è penetrata dall'amore consumato per modo che è un infinito atto d'amore di se stessa eternamente sussistente, consegue che la carità sia la forma ultima e l'essenza della moralità.

Ma questa *essenza* prende anch' essa delle relazioni diverse dalle relazioni personali.

La *carità* che appartiene all'essenza divina (in quanto però questa stessa identica carità procede dal Padre e dal Figlio è la persona dello Spirito Santo), considerata nel Padre, prende forma di *beneficenza*, perchè il Padre dà tutta la propria natura alle altre due persone, e da lui come da principio vengono tutte le cose che sono: nel Padre dunque si ravvisa la prima, infinita, assoluta e universale *beneficenza*; e il carattere proprio del bene, d'essere *diffusivo*, e *operativo*.

Nel Figlio la carità prende *forma di riconoscenza* e di gratitudine. Il Figlio riconosce sì fattamente tutto dal Padre e a lui riferisce tutto, che la stessa spirazione dello Spirito Santo egli riconosce come ricevuta dal Padre, e a lui la riferisce. Questa riconoscenza è la prima, infinita, assoluta *riconoscenza*, che possa

essere concepita. E qui spicca il carattere proprio del bene, d'essere *ordinato*, *giusto*, *verace*.

Nello Spirito Santo la carità essenziale prende forma *d'unione*. Trattasi d'unione del subietto infinito intelligente col subietto stesso infinito inteso, per via d'infinito compiacimento che è l'unione stessa amorosa nell' ultimo atto. Trattasi d' unione del tutto col tutto che raddoppia, per così dire, se stesso coll' intelligenza e si triplica nell' amore senza cessare d'essere un unico e identico tutto. In questa unione finisce, riposa, sussiste la stessa beneficenza e la riconoscenza, come in ultimo loro termine semplificate e consumate. In questa unione non c'è solamente il bene morale sussistente, ma questo è divenuto, per così dire, bene eudemonologico; in questo si è identificato: è la virtù sussistente come Beatitudine. Questo *bene* è il bene ridotto all' ultimo suo ideale, il bene per sè perfettissimo, dove

1° L'oggetto appetito ha una massima perfezione, perchè è infinito;

2° Il subietto appetente ha una massima forza d'appetire, perchè è infinito;

3° L'unione dell'appetente coll'appetito è massima, perchè è identificazione dell' essere coll' essere stesso per via d'appetito (Vedi *Principî della scienza morale*, c. II, a. I.). In questo spiccano i caratteri proprî del bene, d'essere *unificatore*, *uno*, *consolatore*.

Alla beneficenza, alla riconoscenza, all'unione amorosa del beneficato e del riconoscente si riducono le tre categorie delle virtù che si manifestano in qualsivoglia ente finito; quindi l'origine ontologica d'ogni etica. In ciascuna di esse c'è apprezziazione, amore, efficacia operativa. Queste sono tre proprietà indivisibili d'un solo atto morale perfettissimo, che sussiste in ciascuna delle tre forme indicate.

1035. Se, invece di considerare le proprietà immediate della natura morale e santa, noi vogliamo ricercarne altre che si possono avere coll' uso dell'astrazione, troveremo che l'essenza morale dee aver sempre i seguenti caratteri:

1° Il principio e il termine dell' attualità morale è l' essere sotto forme diverse: essa congiunge l'essere coll'essere;

2° L' essere non essendo per sè divisibile nè moltiplicabile

(poichè la moltiplicazione procede dalla forma reale finita, e non dall'essere), e abbracciando il tutto, la moralità ha per principio il tutto, e per termine lo stesso tutto in diversa forma;

3° L'essere essendo per sè intelligente, la moralità ha per principio l'intelligente, e per termine pure l'intelligente stesso nella forma d'inteso;

4° L'essere essendo vita e sentimento infinito, la moralità perfetta è una specie di reduplicazione del sentimento infinito, e in questo sentimento vitale che si ravvolge perpetuamente in se stesso consiste la beatitudine (V. *Storia comparativa e critica de' sistemi morali*, c. VIII).

L'istinto dunque, che porta Dio ad esser beato, e l' istinto che porta Dio ad esser santo, è un solo e identico istinto, è l'istinto che lo porta ad esser perfetto, assoluto: poichè la santità essenziale che risiede nell'Essere supremo non è altro, che l'atto ordinatissimo col quale egli rende continuamente beato se medesimo; e quest'atto è sempre ab eterno compiuto, onde Iddio continuamente e compiutamente è beato e così santissimo. La santità, e la beatitudine effettiva in atto nell'Essere assoluto non differiscono dunque neppure di concetto; laddove nell'uomo la santità differisce dalla beatitudine di concetto e d'effetto, la beatitudine poi dalla santità non d'effetto, ma sì di concetto.

L'atto dunque, pel quale Iddio si fa ed è beato, è il primo atto concepibile, nel quale risiede la dignità morale; della quale poscia tutti gli atti morali degli enti finiti, in qualche modo, partecipano.

Dalle cose dette si deduce altresì, che nella santità divina c'è un ordine corrispondente all' ordine delle divine persone, per sì fatto modo che, se si considera la santità della prima forma, ella apparisce come una tendenza ultimata verso *un altro* per modo di comunicazione benefica; se si considera nella seconda forma, ella apparisce come una tendenza ultimata ancora verso *un altro* per modo di ritorno dell'altro al primo; se poi si considera nella terza forma, ella apparisce come una quiete dell' uno nell' altro, dell' altro nell' uno, ciascuno de' quali ha trovato nell'altro sè stesso. L'ordine consiste in ciò, che questa vivacissima quiete si concepisce come posteriore e conseguente ai due primi movimenti infiniti, pe' quali l' uno, quasi fuggendo da

sè, correva nell'altro, l'altro, quasi di novo fuggendo da sè, correva nel primo. Il ritrovare ciascuno sè stesso nel suo altro, vien dopo il fuggire ciascuno da se stesso nel suo altro. Questo è l' ordine della divina santità.

§ 2.

La bontà nell' ente finito.

1036. Nessun finito è l'essere, nessun finito è tampoco il proprio essere. Ma il bene è l'essere, come vedemmo. Nessun finito dunque è il bene, nessun finito è il proprio bene.

Ma l' ente finito partecipa dell' essere, senza il quale non esisterebbe, non sarebbe ente: come dunque partecipa dell'essere, così egli, nè più, nè meno, nè in altro modo, partecipa del bene.

Solo l'ente finito intelligente partecipa dell'essere, per sè: i finiti non intelligenti non partecipano dell'essere, se non per mezzo delle menti che glielo danno. Essi sono dunque enti relativi; e così godono d'una partecipazione del bene relativa. Convien dunque che, dovendo noi parlare della bontà nell' ente finito, la consideriamo nell'ente finito intelligente che solo per sè ne partecipa, e da cui ella si deriva a' finiti non intelligenti, per l'ordine di servitù che questi hanno a quello.

E poichè l'uomo è il solo ente finito intelligente di cui abbiamo naturalmente esperienza, però ci conviene considerare la bontà nell'uomo (*Pref. alle opp. metafis.* 27 segg.; e *Psicol.* 12 segg.). Quello che conosciamo intorno alla bontà partecipata dall'uomo ci potrà poi servire a fondamento d'illazioni, parte certe, parte congetturali, intorno ad altri enti finiti intelligenti, che si possono concepire, di natura diversa dall'umana. Le quali illazioni e congetture appartengono alla Cosmologia.

1037. L'uomo, come tutti gli enti finiti, è costituito dalla forma reale; ma questa forma reale partecipa dell'essere stesso e delle tre forme categoriche. Partecipa dell' essere obiettivo per via d'intuizione, lo intuisce imperfettamente come virtuale, come idea. Partecipa dell' essere subiettivo, perchè la mente divina lo pronuncia esistente, ed egli stesso, per mezzo dell'idea che intuisce, si pronuncia, si afferma, afferma i proprî sentimenti e gli agenti che li immutano, cioè i reali esteriori, afferma la

propria intuizione e le proprie affermazioni, e dà a se stesso la *coscienza* d'esistere e d'operare. Intuendo esiste, ed esistendo conosce l'*essere* nell'idea, e gli *enti finiti*. Essendo egli un subietto reale finito, e il reale essendo una forma dell'essere, è essenziale alla forma di tendere al suo principio, l'essere, divisa dal quale essa è nulla. Questa è l'origine ontologica della *tendenza* che ogni reale ha verso l'essere. Nell'ente intellettivo, l'essere stesso essendo presente senza limiti, questa tendenza si manifesta come una tendenza intellettiva, una tendenza che si porta verso l'essere illimitato, cioè verso l'essere stesso che nella natura sua non riceve limiti di sorta alcuna.

V'ha dunque nell'uomo, e lo stesso dee dirsi certamente d'ogni ente reale intellettivo, una tendenza reale ed essenziale all'*essere*. Tali enti intellettivi essendo viventi, giacchè lo stesso intuir l'essere è sentire e vivere (*Introduz.* p. 414 segg.), questa tendenza è un vitale sentimento che si porta verso l'essere. È questa dunque una *tendenza morale*, perchè viene dall'essere e va all'essere: viene dall'essere intuìto, che manifesta l'amabilità essenziale, e va all'essere reale, a cui aspira di raggiungersi più che mai la forma reale finita, cioè il subietto finito intelligente. Questa stessa tendenza è quella che inclina l'uomo alla felicità, la quale, come abbiamo veduto, si trova realmente compiuta nella compiuta santità, con cui infine ella s'identifica. Tale è dunque l'origine dell'inclinazione naturale dell'uomo al bene in universale, che dicesi anche amore naturale: benchè la natura non lo dia all'uomo, che nella condizione di abito, come una inclinazione iniziale (senza oggetto determinato) che costituisce la volontà.

Se dunque il subietto uomo è un puro reale, e la tendenza morale è verso l'essere che non è lui, tutto ciò che è morale nell'uomo dee avere il carattere e la proprietà d'un movimento in un altro, d'un abbandono e d'una negazione continua di se stesso.

Come dunque si concilierà questo movimento morale che tende sempre in un altro, e per cui l'umano subietto abbandona sempre se stesso e si nega costantemente, come si concilierà colla felicità dell'uomo? Facilmente, se si considera, che quest'altro, in cui la tendenza morale spinge e porta l'uomo, è quello da cui

l'uomo riceve tutto ciò che è e che ha. Il tendere dunque incessantemente in quest'altro (abbandonato se stesso) è tendere nel fonte di se stesso, in quel fonte da cui zampilla, per così dire, la sua realità propria, e dove questa realità trova l'essenza, la vita, l'intelligenza, la perfezione di tutte queste cose, il bene, la felicità. Conviene riflettere, che la natura dell'ente contingente è quella che sta in un continuo *ricevere*. In quest'atto puramente di riceverè consiste tutto ciò che egli è. Tendere nell' essere non è altro che acconciarsi a ricevere dell'essere. E questa tendenza si fa per via d'affermazione intellettiva e affettiva, dalla quale affermazione nasce l'adesione, e quindi la comunicazione.

1038. La natura morale dunque, qual è partecipata nell'uomo, comincia dalla forma di *riconoscenza* o di gratitudine : da quella forma cioè, che abbiamo veduto essere appropriata in Dio alla seconda persona, al Verbo. Come il Verbo, ricevendo tutto ab eterno dal Padre, da lui tutto eternamente riconosce, lui glorifica ; così l'uomo ricevendo tutto da Dio, da lui riconosce tutto quello che ha nel tempo, lui di ciò glorifica. Ecco la prima e l'ultima forma della morale umana. Dovendo dunque comparire Dio tra gli uomini come loro esemplare, conveniva, tra le divine persone, il Figliolo fosse quella che assumesse l'umana natura, perchè alla condizione del Figliolo appartiene propriamente quella forma di moralità e di santità di cui l'umana condizione si fa partecipe. Perciò il Teandro nel mezzo degli uomini disse : « Io non cerco la gloria mia, ma la gloria di colui che mi ha mandato » (1). La moralità dunque e la santità dell'ente creato è di quella forma categorica che ha il suo apice, il suo primo, il suo eminente tipo, la sua sussistenza nell'Essere Figliolo, eternamente genito.

Questa forma morale nell'uomo è contenente primo e massimo, cioè contiene tutto ciò che ci ha di morale dell'uomo, anche sotto l'altre due forme di beneficenza e di unificazione. In Dio invece sono contenenti massimi anche quelle, e si contengono reciprocamente, ond'avviene che tutta la natura divina sia ugualmente santa nelle tre persone inseparabili: il primo però, per ordine d'origine, in Dio è la forma di beneficenza e di diffusione.

(1) Jo. VIII, 50.

1039. Se la forma morale ch'è propria del Figliolo divino si consideri in questo, e poi si consideri nell'uomo, la differenza che ne esce sta qui, che il Figliolo è lo stesso Essere, e l'uomo non è Essere, ma è reale finito.

Il Figliolo riconosce dal Padre la natura divina che gli è stata data, mentre l'uomo riconosce da Dio la natura umana e tutto ciò che in questa si contiene. Riconoscenza non si dà senz' appreziazione: una perfetta appreziazione di ciò che si riceve è necessaria a una perfetta riconoscenza. È dunque necessario che il Figliolo apprezzi infinitamente l'infinito Essere che ha ricevuto, acciocchè eserciti l'infinita sua riconoscenza verso il Padre. Ma l'infinito Essere ricevuto è lui stesso: apprezza dunque infinitamente se stesso, senza la quale appreziazione infinita egli non potrebbe esercitare l'infinita riconoscenza al Padre, da cui è. L'infinita riconoscenza al Padre dunque involge l'infinita appreziazione di se stesso.

Trasportiamo il discorso all'uomo. Quale sarà la sua riconoscenza? Egli riconoscerà da Dio tutta la sua natura e ciò che in essa di bene, in qualunque sia modo, contiensi. Ma quale sarà la sua appreziazione? La sua appreziazione sarà divisa. Poichè quel solo che è apprezzabile assolutamente è l'essere. L'uomo intenderà che l'essere è apprezzabile infinitamente; ma l'atto d'appreziazione infinita non potrà essere esplicato e attuato nell'uomo, se non limitatamente. Non conoscendo egli totalmente l'essere esplicato, ma solo in un modo più o meno implicito e virtuale, anche la sua appreziazione dell'essere sarà d' un' infinità implicita e virtuale, e l'esplicita ed attuale sarà limitata. L'uomo sentirà in questo, ch'egli, è per la sua natura di ente finito, infinitamente deficiente dalla moralità e santità assoluta.

In secondo luogo, egli vedrà e sentirà di non esser l'essere: non l'essere assoluto, non l'essere ideale, nè tampoco il suo proprio essere subiettivo. L'appreziazione dunque non potendosi riferire che all'essere, l'appreziazione morale dell' uomo non sarà un' appreziazione di se stesso come subietto, ma d'un altro, perchè l' essere è altro, come dicevamo, rispetto a lui, ed egli è altro rispetto all'essere.

Due sono dunque i caratteri principali pe' quali differisce l'*appreziazione morale* nel Figliolo divino, e nell'uomo. Il 1°: che

l'apprezi**azione** che fa il Figliolo divino dell'essere è infinita attualmente ed esplicitamente; laddove l'apprezi**azione** che può fare l'ente intellettivo finito è un'apprezi**azione** infinita solo implicitamente e virtualmente, e in quantità e attualità è sempre limitata, e però infinitamente deficiente da quella del Figliolo. Il 2°: che il Figliolo colla sua apprezi**azione** termina in se stesso, terminando nel Padre, da cui riceve lo stesso essere che è nel Padre; laddove l'uomo colla sua apprezi**azione** morale termina in un altro, cioè nell'Essere, non potendo in sè solo, come in subietto reale, trovare cosa alcuna apprezzabile, perchè, dividendo sè da quello che non è sè, egli non è più nulla.

Per queste due differenze s'intende che, se la moralità e santità nel Figliolo eterno ha forma di *riconoscenza*, nell'uomo ha forma di *riconoscenza* e di *umiltà*, non esistendo riconoscenza morale dell'uomo, se non coll'umiltà, che è divenuta un suo essenziale costitutivo.

1040. Ma se l'uomo, come subietto, separato da ciò che non è lui, cessa d'esistere e d'essere pur possibile, se egli è nulla, di che dunque sarà *riconoscente* all'Essere assoluto? — Appunto di questo: che, essendo egli per sè nulla e però non oggetto per sè di apprezi**azione**, l'Essere gli presta qualche cosa di sè, acciocchè sia, e viva, e intenda, e ami, e si perfezioni e si bei. Unito dunque a un altro, il reale uomo è anch'egli qualche cosa; ma senza divenire perciò quell'altro, coll'unione al quale è qualche cosa. Essendo qualche cosa in virtù di questa unione che non viene da lui, e ch'egli non poteva dare a se stesso nè richiedere poichè non era, egli dee *riconoscere* e questa unione e tutto ciò che è ed ha da quest'unione, da quest'*altro*, cioè dall'Essere assoluto, suo creatore, che continuamente gli dà tutto ciò: e così dee apprezzare la roba altrui, e non la propria, e altrui attribuirla, essendo egli continuamente da altrui e di altrui, e non mai da se stesso nè di se stesso. L'ente finito dunque riconoscerà che tutto quello che è ed ha, il riceve dall'Essere assoluto, e ne darà a questo gloria; ma intenderà che tutto quello che ha non è lui stesso, e quello che è non sarebbe se non fosse unito a quello che ha e che non è lui, sicchè, diviso da questo, cade nel nulla. Il Figliolo eternogenito all'incontro riconoscerà di ricevere tutto quello che è, dal Padre suo, e ne darà a lui gloria;

ma in pari tempo sapendo che tutto quello che riceve è egli stesso, e che quello che riceve è tutto quello che è nel Padre infinito essere, glorificando colla riconoscenza il Padre, glorificherà (1) coll'apprezziazione, in una col Padre, se medesimo.

(1) Si dimanderà che cosa è la glorificazione? Certamente, l'atto con cui un ente intellettivo dà *gloria* ad un altro. Ma che cosa è la gloria? Il concetto della gloria è uno di quelli, che, essendo noti a tutti, quando poi si prendono ad analizzare e definire, si trovano difficilissimi, e chiusi quasi come un mistero. È questo il carattere di tutti i concetti ontologici immediati. Perciò appunto non dobbiamo lasciarlo passare senza un diligente esame.

Primieramente facciamo osservare, che si dee distinguere la *gloria* da' segni esterni co'quali ella si manifesta e produce. Alla fama si dà la tromba: ma le parole e gli altri segni esterni d'applauso non sono quelli che costituiscono la gloria, non sono più che effetti e cause della medesima. Tuttavia la manifestazione all'ente che si glorifica, compie anch'essa il concetto della gloria.

La *gloria* dunque è principalmente una cosa interna, dimorante, dirò così, negli spiriti: « una stima giusta, accompagnata dall'entusiasmo, che l'ente o gli enti intellettivi attualmente tributano a un qualche ente intellettivo, e a questo manifestano ». Definita così la gloria, si può intendere come nell'Essere divino ci sia la gloria indipendente dalle creature, e come il Dio-uomo parli d'una gloria di cui godeva prima della creazione del mondo. « E ora, o Padre, clarifica me appresso te stesso, di quella chiarezza che io ebbi appresso te, prima che fosse il mondo » (Io. XVII, 5). La chiarezza (che, come dicemmo, equivale alla gloria) di cui qui parla il Dio-uomo, conteneva la gloria del Verbo divino e la gloria del Verbo incarnato. Poichè, essendo il Verbo divino ab eterno predestinato ad incarnarsi, nell'esemplare del mondo contenevasi l'incarnazione e la gloria dell'uomo-Dio davanti alle creature intelligenti. Ma la gloria del Verbo come uomo è indivisibile dalla gloria di lui come Dio, e questa è il fonte, la ragione, il contenente di quella. Conviene dunque vedere per che modo il Verbo, come Dio, potesse avere gloria appresso al Padre prima del mondo, cioè ab eterno, prima (di priorità logica) che *fosse fatto* il mondo, il quale fu fatto da Dio ab eterno nel tempo. Si consideri che il Verbo è l'Essere come oggetto, in quanto è affermato o generato tale dal Padre, e che l'oggetto è l'intelligibilità stessa pienissima del subietto Essere. Se egli è l'*intelligibilità* stessa, dunque gli compete in proprio la *chiarezza*, poichè ogni chiarezza è nell'intelligibilità. E questa chiarezza il Verbo dovea averla appresso il Padre, perchè rimane nel seno del Padre. Ma come questa intelligibilità e questa chiarezza ha quelle proprietà che si contengono nella definizione da noi data della gloria? Queste proprietà sono quattro: 1.° che sia una stima giusta; 2.° che sia accompagnata dall'entusiasmo; 3.° che

1041. **Da queste differenze tra l'essenza morale considerata in Dio, e nell'uomo, ne nasce un'altra notevolissima. Iddio è**

sia data attualmente, e 4.° che sia manifestata all'ente intellettivo a cui si tributa. Ora, tutto ciò che è in Dio, è atto; onde, se il Padre fa del Figliolo una stima giusta, accompagnata dall'entusiasmo, non può essere che un eterno e perfettissimo atto di stima. Non può dunque mancare la terza proprietà. Che poi la stima che fa il Padre del Figliolo sia giusta, egli è manifesto da questo, che il Figliolo generato dal Padre è lui stesso, non come affermante, chè come tale è Padre, ma come continuamente inteso ed affermato. Il Padre non può affermare più di se stesso, perchè non ci può esser di più, contenendo la natura divina ogni cosa: e non può affermar meno di se stesso, perchè l'atto d'intelligenza affermatrice è perfettissimo. Ma appunto perchè il Padre afferma perfettissimamente tutto se stesso e tutto ciò che in sè contiene, perciò deve affermare tutte le perfezioni sussistenti in un modo perfettissimo e quindi unificate nella semplicissima sua essenza. L'atto affermativo poi non è un atto d'intelletto segregato dalla volontà, perchè in Dio non c'è distinzione di potenze, anzi non ci sono affatto potenze: è dunque un atto intellettivo ad un tempo ed estimativo ed affettuoso, pel quale il Padre, conoscendo e stimando sè come bene essenziale, conosce e stima come tale il Figliuolo. La cognizione dunque dell'atto intellettivo generativo del Figliuolo è atto di *stima giusta*. Del resto, non abbiamo saputo esprimere la terza proprietà con altre parole, che con queste: « accompagnata dall'entusiasmo ». Per intendere che cosa vogliamo dire con queste parole, è necessario considerare, che il subietto divino, Padre, è essenzialmente vita, ossia sentimento infinito. Essendo dunque l'intellezione divina, con cui è generato il Figliolo, non un semplice atto d'intelletto speculativo, ma di tutto l'Essere divino, e però atto d'infinito sentimento intellettivo, la stima infinita che accompagna quest'atto dee essere infinito sentimento; e questo eccitamento o attuamento infinito di sentimento, che accompagna la stima o piuttosto che è la stima stessa per sè sentimento, è appunto ciò che abbiamo chiamato « entusiasmo » per non saper qual altro nome ad esso attribuire. Ora, tutto questo insieme è la gloria, cioè quella *chiarezza* che avea presso il Padre il divin Verbo prima che il mondo fosse; la quale ei prega gli sia data, cioè manifestata agli uomini e comunicata all'umanità assunta, adempiendosi così l'eterna predestinazione. E che la parola entusiasmo, presa in buon senso, possa convenientemente applicarsi a Dio, secondo l'uso ricevuto del parlare, vedesi da questo, che sempre l'*entusiasmo* fu considerato come divino, come « un eccitamento ed esaltamento straordinario del sentimento intellettivo sì eccedente, che da niuna cosa finita possa venire, ma da Dio stesso sia prodotto e comunicato ». Considerato poi come elemento costitutivo della gloria (che non è una lode comune, ma smisurata), l'entusiasmo è quello che costituisce nella sua natura di sentimento la stima illimitata, e manifestata alla persona a cui si dà. E che sia manifestata alla persona del

semplice: tra l'essere e la sua forma infinita c'è identità. L'uomo è duplice: c'è la forma finita, cioè il reale, che è lui, c'è l'esistenza, l'essere attuante, che non è lui, ma un altro. Indi la volontà dell'essere divino è determinata ad uno, cioè non può tendere e portarsi che in se stesso, del pari come l'atto intellettivo divino ad uno è determinato, cioè a se stesso oggetto tutto comprendente. La volontà umana invece, per la dualità che è nell'uomo, non è determinata ad uno, ma può portarsi nell'essere, che è l'altro dell'uomo, o fermarsi nella forma finita dell'essere, che è l'uomo, forma ch'esiste per l'essere, ma che non è l'essere. Questa è la prima ragione ontologica di quella volontà bilaterale che è nell'uomo, e non può essere in Dio. Ma qui non è tutto.

1042. La volontà nell'uomo segue il primo atto essenziale d'intelligenza, che è puramente speculativo, e comanda gli atti comparativamente secondi, che sono pratici. In Dio lo speculativo e il pratico non si divide; l'atto è sempre pratico e operativo, perchè intelletto e volontà non sono potenze distinte (nè tampoco potenze); c'è un atto solo semplicissimo, atto dell'essere, che, riguardato ne'suoi effetti, corrisponde tutt'insieme allo speculativo e al pratico nell'uomo. In quest'atto intellettivo volitivo divino c'è un atto così essenziale, che si racchiude nello stesso Essere assoluto, ed ha due effetti (salvo l'inesattezza della parola), l'uno de' quali risponde all'atto in quant'è intellettivo, l'altro conseguente risponde all'atto in quant'è volitivo: onde le due persone del Verbo e dello Spirito Santo. Ma all'atto essenziale succede e continua l'atto creativo, e questo è libero in quanto che gli effetti di quest'atto non sono contenuti nell'Essere assoluto, ma conseguono a ciò che si contiene nel concetto di questo. Questa è libertà eminente; perchè la prima Causa non solo non è costretta a creare, o a creare questo anzichè quello da qualche altra causa o necessità straniera ad essa, ma neppur da bisogno che ella abbia di tali effetti esteriori e relativi, i quali non formano parte della natura divina che è per sè perfettissima. Della convenienza morale che ci possa essere di creare piuttosto che di non creare, e di creare piuttosto questo che quello, si parla nella Co-

Verbo (in che sta la quarta proprietà), già si comprende nell'essere il Verbo l'Essere inteso per se stesso.

smologia. Qualunque ella sia, riman sempre vero: 1° che gli enti creati nulla aggiungono alla divina natura; 2° che niente obbliga Iddio a creare, se non la sua spontanea bontà. In queste due condizioni consiste la divina e perfettissima libertà della creazione. Ma quest'atto stesso della creazione, posto che Iddio a ciò si mova, non può avere altro oggetto primo e fondamentale, che l'essere oggetto, e quello che in questo per via d'astrazione si rinviene, nel modo che abbiamo descritto; e questa astrazione non può esser disgiunta da una veracissima sapienza, onde non ammette finzione od errore alcuno. Di più, anche quest'atto è pratico, sia perchè creativo, sia perchè è in Dio un atto solo coll'atto dell'essere, l'atto del quale (comunque si chiami o si distingua) è unico, e sempre essere.

Ma l'atto intellettivo dell'uomo non è un atto dell'essere, perchè l'uomo non è l'essere: è un atto del reale finito. Quest'atto termina nell'essere, e, in quanto termina nell'essere, non produce nulla nel suo oggetto che è per se, e gli è dato: e però un tale atto è semplicemente *speculativo*, nè può esser altro, è una visione, la visione d'un altro. Dall'unione con quest'altro il subietto reale ha continuamente la sua esistenza e la sua attualità. Ma questa unione, non essendo unione d'identificazione come è in Dio, ammette diversi gradi. Il primo grado di questa unione è quello che dà al reale finito l'esistenza: non è in potere del reale finito darsi o togliersi questo primo grado d'unione, benchè anco essa facciasi con un atto passivo del reale, atto però necessario e a dirittura creato. Ma gli altri gradi di questa unione si devono formare posteriormente, mediante gli stessi atti del reale finito subietto già esistente. L'uomo dunque esiste come una potenza che dee svolgersi e perfezionarsi stringendo più e più, co' suoi atti intellettivi volitivi, la sua unione coll'essere. Quindi apparisce l'intelletto e la *ragione pratica*, la quale non ha per *effetto* di produrre l'oggetto, ma solo d'*unirsi* più perfettamente all'oggetto datole, cioè all'essere. Il pratico dunque è distinto effettivamente nell'uomo dallo speculativo.

1043. Non essendo dunque dati all'uomo per natura gli atti della sua ragione pratica, e solo avendone egli la potenza (la quale certamente è costituita da un primo atto pratico, ma necessario), convien vedere come egli si determini a produrli. Il reale finito è un

sentimento finito, e posto che esista, tende per sua natura a sentire quanto più egli possa. Questa tendenza ad accrescere al maggior segno il proprio sentimento è diversa dalla tendenza verso l'essere, benchè questa possa conciliarsi con quella. La dualità dunque, che è nella natura umana, trae seco due tendenze, soggettive entrambe; delle quali però una le viene dall'essere stesso intuíto per natura, e inclina all'unione coll'essere, l'altra le viene dalla natura del subietto reale, e inclina all'ingrandimento del subietto stesso che è sentimento per sua essenza. Queste due tendenze possono momentaneamente venire in collisione tra loro. Può accadere ed accade che l'uomo non possa unirsi all'essere, secondo l'esigenza di questo, senza che per l'istante ci perda del suo sentimento reale; e noi n'abbiamo già descritto in più luoghi il modo (*Teodic.* 395-416). Di qui nasce la libertà bilaterale (*Antropol.* 579-611, 636-642). Il soggetto intellettivo è quello che opera colla libera volontà. Se egli si lasciasse condurre dalla tendenza sentimentale (chè così chiameremo quella che lo spinge ad aumentare in ogni istante il proprio sentimento) quando questa viene in collisione colla tendenza morale, egli sarebbe in uno stato di continua molestia, per avere in sè questa tendenza non solo non soddisfatta, ma contrariata, oppugnata. Di qui uno stimolo a evitare siffatta molestia. Ma come farà? La tendenza morale da lui contrariata deriva dalla cognizione dell'essere. Tolta via questa, cessa la molestia, il rimorso. Egli dunque adopera la sua attività libera per levarsi d'innanzi la cognizione dell'essere, che gli dà quella molestia. E ciò fa in due modi: 1° coll'ignoranza volontaria; e 2° colla contraffazione della verità, cioè coll'errore (*Logic.* 225 segg., 139-241). In questo secondo caso egli afferma quello che non è, il che involge una negazione dell'ordine dell'essere, e per ciò stesso dell'essere; onde avviene che il reale, la forma, si metta in lotta coll'essere. Perocchè l'essere, come abbiam veduto, considerato nella sua assolutezza, ha natura « d'intelligenza che con infinito sentimento intende ed afferma se stesso, e infinitamente ama se stesso affermato (1) ». E il reale

(1) *Sul margine del manoscritto trovo segnate con matita le seguenti parole, che forse nell'intenzione dell'autore dovean formare una nota qui o poco di lunge*. -- « L'analisi della felicità ha il suo principio nel principio

all'incontro, che, quantunque abbia l'esistenza e l'intelligenza dall'essere, non è l'essere, ma un mero sentimento, nel detto caso si pone in un'azione contraria a quella che ha l'essere per sua essenza; poichè, mentre l'essere tende necessariamente a riconoscere ed amar l'essere, quel reale adopera la sua forza a disconoscer l'essere, a negarne l'ordine, sostituendo un ordine nel reale in opposizione all'ordine dell'essere. Ma poichè il reale, cioè il subietto umano, ha così fattamente unito a sè l'essere, che senza l'essere non sarebbe, e quindi non sarebbe nulla di ciò che è, nè sentimento, nè forza; perciò nell'uomo che atteggia se stesso, come reale, in un ordine diverso da quello dell'essere, ci hanno contemporaneamente due ordini opposti: l'uno, quello stesso dell'essere, che in lui si manifesta con quella che abbiamo detta tendenza morale, ed è un ordine necessario esistente nella natura umana in quanto partecipa dell'unione coll'essere; l'altro, quello che il subietto umano ha prodotto in se stesso colla sua libera attività. Quindi la lotta. Se questa lotta si considera in relazione all' ordine dell' essere in sè (essere obiettivo), essa è il *peccato*. Se considerasi in relazione all' ordine dell'essere partecipato dal subietto (essere subiettivo), essa è il *rimorso* e l'infelicità del peccatore. Il *peccato* è il male assoluto, perchè è la lotta col bene assoluto obiettivo: il *rimorso* è un effetto naturale e prossimo del male assoluto nel subietto, perchè è la lotta reale della forma finita col suo proprio essere, cioè coll'essere da essa partecipato, pel quale essa è.

1044. Il *peccato*, cioè la lotta dell'ordine subiettivo e fattizio coll'ordine dell'essere obiettivo, si può considerare in se stesso, prescindendo da un subietto particolare, e ponendo mente solo alla dignità assoluta dell'essere; e così considerato è per sua natura infinito. E si può considerare in un subietto che partecipa in un modo finito dell'essere infinito; e allora è maggiore o minore: 1° secondo che il subietto partecipa più o meno dell'essere e del suo ordine, per natura; 2° secondo che il subietto

« della moralità, cioè nell'ordine di esistenza delle persone divine: e perciò « quelle azioni umane sono moralmente buone, che sono analoghe a tal « ordine ». Così Ermenegildo Pini, *Sulla Felicità, Dialogo,* Milano 1812, p. 63. E nella Protologia svolge lo stesso pensiero.

della stessa natura, svolgendosi, viene a partecipare più o meno esplicitamente dell'essere stesso e del suo ordine; 3° e secondo che l'attività reale, che il subietto adopera a dividersi dall'essere e costituire nella propria realità un ordine opposto, è maggiore o minore. Da queste tre cause s'hanno le differenze dei peccati. E tuttavia il peccato ha sempre la natura di male infinito, perchè, anche quando è partecipato in un modo finito, l'infinito conserva pur sempre la sua natura d'infinito, che non gli può mancar mai. Ma ci ha il finito nella partecipazione di esso, e nel finito ci ha il più ed il meno; e il più e il meno ci ha pure in tutte quelle azioni e cose che da quel finito discendono e a lui si riferiscono.

1045. Sembra che il *rimorso* deva essere proporzionale al peccato. Ma si devono fare intorno ai fenomeni del *rimorso* più considerazioni. Il rimorso sensibile è la lotta della *tendenza sentimentale*, di cui la volontà ha abusato, colla *tendenza morale*. Queste due tendenze sono nell'uomo da natura in uno stato iniziale e abituale. L'uomo, secondando l'una o l'altra, le avvalora ed attua più o meno. Ma questo secondarle e svolgerle può avvenire da principio in tre modi.

1.° L'uomo può usare e usando attuare e secondare le due tendenze con armonia tra loro.

2.° Può colla sua libera attività abbandonare la tendenza morale, non dandole alcuna educazione o sviluppo, e dirigere le sue azioni libere unicamente secondo la tendenza sentimentale.

3.° Può all'opposto dirigere le sue azioni secondo la tendenza morale, lasciando ineducata la tendenza sentimentale.

Quand'anco nell'uomo non avvenga mai che una delle due tendenze si rimanga priva affatto di sviluppo, noi possiamo supporre questo caso estremo, per avere una teoria dei casi più semplici, dai quali soli si traggono gli elementi per fare stima dei casi composti.

Nel primo caso dunque lo sviluppo armonico delle due tendenze produrrebbe una *coscienza morale*, e una coscienza *eudemonologica* nell'uomo, l'una e l'altra altrettanto viva, quanto è l'uso fatto delle due tendenze e l'educazione data loro; ma conservando l'armonia e l'ordine, la coscienza eudemonologica avrebbe sempre in suo favore il consenso dell'altra morale, e

non potrebbe insorgere rimorso alcuno, perchè non ci sarebbe peccato. La tendenza sentimentale potrebbe sofferire con vivezza il dolore, ma l'altra la compenserebbe coll'approvazione e con un morale contento.

Nel secondo caso, la tendenza sentimentale dominando sola nell'uomo, e l'altra essendo non punto sviluppata e però assai debole, vi avrebbe continuo peccato, ma non vivo rimorso. Si devono dunque distinguere due effetti immediati del peccato nella natura umana: 1° l'uno è il *deterioramento intrinseco* della umana natura in quant'è natura morale; 2° l'altro è il *rimorso* sensibile. Il primo è proporzionato al peccato. Il secondo è in ragione composta del peccato, e del grado di forza attuale della coscienza morale; e questa diminuisce tanto più, quanto più l'Io si trasfonde per via di sentimento in oggetti materiali ed egoistici (*Antropol.* 739-744).

Nel terzo caso l'Io si troverebbe così esclusivamente congiunto all'essere, che i piaceri e i dolori dell'ordine materiale ed egoistico sarebbero, quasi direi, come a lui stranieri: non perchè in lui cessasse il piacere e il dolor fisico della forma reale (l'uno e l'altro dei quali però diminuirebbe d'intensità), ma perchè l'attualità personale dell'Io vivrebbe concentrata nell'oggetto della tendenza morale, cioè nell'*essere* e nel suo ordine. In questo caso la coscienza morale sarebbe sensibilissima e delicatissima ad ogni minimo morale disordine; di lei lo scolastico poeta esclama:

> O dignitosa coscïenza e netta,
> Come t'è picciol fallo amaro morso! (1).

1046. Questi sono tre casi specificamente distinti: tutti gli altri nascono dalle gradazioni che in ciascuna specie si possono distinguere, e dalla mescolanza degli elementi che costituiscono quei tre casi.

A ragion d'esempio, nel secondo caso abbiamo supposto un uomo il quale fin da principio abbia immersa la sua attività personale nella sua *forma* reale e subiettiva, lasciatosi guidare dalla sola tendenza sentimentale, e che abbia tolto ogni sua

(1) Purg. III, 8.

personale attività dall'*essere* oggetto della tendenza morale, rimanendo così la coscienza morale quasi nulla, e quasi nullo il rimorso. Non so, se caso così riciso abbia veramente luogo tra gli uomini; ma egli è concepibile, e perciò possibile. Gli elementi però di questo caso si possono mescolare e di solito si mescolano cogli elementi degli altri due casi, e prima cogli elementi di ciascuno, poscia cogli elementi d'entrambi, e ciò successivamente. Quindi quattro casi di *stati morali successivi*, che nascono pei seguenti passaggi:

1° Passaggio dal primo caso al secondo colle modificazioni che trae seco un tale passaggio;

2° Passaggio dal terzo caso al secondo, pure con modificazioni;

3° Passaggio dal primo caso al terzo, e da questo al secondo, di nuovo modificato dai due passaggi;

4° Passaggio dal terzo stato al primo, e da questo al secondo, pure modificato.

Come questi quattro passaggi vanno a terminare tutti nel secondo, così è evidente che si potrebbe tenere lo stesso discorso facendo che i passaggi terminassero tutti nel primo caso, ovvero tutti nel terzo. Indi gli elementi de' tre casi semplici, che abbiamo posto per fondamento, danno occasione a dodici successioni morali specificamente diverse, che hanno poi gradazioni e mescolamenti. Poichè, in qualunque dei tre casi fondamentali l'uomo si trovi, può concepirsi ch' egli muti la sua condizione morale, e passi a uno stato morale determinato dagli elementi degli altri due casi per quattro vie.

Basterà dunque che consideriamo brevemente que' quattro passaggi che vanno a terminare nel secondo caso, il cui elemento caratteristico si è, che ci abbia un sommo deterioramento della natura morale dell'uomo, con un minimo rimorso, a cagione della debolezza e della quasi abolizione della morale coscienza (1).

1047. Tutti questi quattro passaggi vanno a terminare nel secondo caso. Cerchiamo di analizzare la natura di questo, e poi parleremo de' quattro passaggi che ad esso conducono.

(1) Si parla sempre dello stato morale dell'uomo nella vita presente.

Nella maniera in cui noi abbiamo posto questo secondo caso, l'uomo appena venuto al mondo, o appena che potè far uso della sua attività personale, la occupò tutta a secondare la tendenza sentimentale, a ingrandire se stesso come sentimento reale o forma finita dell'esseré, e l'essere stesso e il suo ordine pose in non cale, onde la tendenza morale rimase debolissima, e dalla contraria, sola dominatrice, venne soprafatta. Egli è verosimile, che questo caso, quantunque non in tutta la sua purezza, avvenga in certi umani individui. Una prima deliberazione al male può farsi dal tenero fanciullo (1), interna, inosservata, con tenuissima coscienza, con una coscienza, dirò così, che non parla, perchè è picciolissima e non isvolta ancora la tendenza morale. In questo stato il rimorso è più abituale che attuale, è un sentimento increscevole é sdegnoso, che il fanciullo non applica ai falli interiori del suo spirito, e che non si manifesta se non con una certa tinta dispettosa, fredda, superba, di cui si colorano i suoi modi di trattare, riguardo a tutte cose e a tutte persone che egli non trova in armonia colla interna deliberazione d'ingrandire il suo proprio sentimento subiettivo, senz' altra considerazione. Questo dispetto che ha con sè, ei lo riversa su tutte le cose diverse da sè, quasi per allontanarlo da se medesimo, spinto anche a ciò dalla tendenza sentimentale che vorrebbe pur liberarsi di quella angustia e molestia indefinibile.

1048. Il *deterioramento* poi della natura morale si dee distinguere dalla *piccolezza* morale.

Se la tendenza morale non sia sviluppata ed invigorita, come nel bambino appena nato, havvi *piccolezza*, e non *deterioramento* (2). La somma *piccolezza* morale consiste nel possedere la semplice tendenza iniziale e abituale della volontà all' essere, senza che la volontà abbia ancor fatto alcun atto secondante

(1) S. Tommaso dice, che l'uomo al primo giungere all'età della discrezione è gravemente obbligato a ordinare se stesso a Dio, e se nol' fa pecca gravemente. Questi primissimi peccati interni sono i più occulti, e con essi può tessersi una serie di male disposizioni, a cui poi si dà il nome di *cattiva indole* perchè se ne ignora la vera origine volontaria e libera, che mano mano conducono l'uomo all'ultima perdizione.

(2) Il peccato originale è un vero *deterioramento*, di cui qui non si parla per non complicare troppo il discorso.

quella tendenza. In questo stato la volontà e la persona umana ha la *menoma unione* coll'essere obiettivo. Cogli atti della volontà che assecondano quella tendenza che inclina l'uomo a unirsi di più coll'essere obiettivo e a partecipare del suo ordine, l'*unione* coll'essere si accresce, e l'uomo, come persona morale, di piccolo e bambino si fa adolescente e diventa *adulto* e grande. Ora, è da considerare che, se l'*essere subiettivo* fa che esistano come *enti* tanto i reali irrazionali quanto gli intellettivi, il solo *essere obiettivo* è quello che rende i reali intellettivi *enti compiuti*, di maniera che gli irrazionali, come abbiamo veduto, non sono che enti *incompiuti* e relativi ai compiuti. Da questo procede, che aumentare l'unione e la partecipazione dell'essere obiettivo è un aumentare l'*entità stessa* degli enti intellettivi, i quali così di piccoli diventano grandi come *enti compiuti*, di mano in mano che s'aumenta la detta unione e la detta partecipazione. Poichè può aumentarsi la stessa entità, senza che per questo aumento si perda l'identità (   ).

Ma il *deterioramento* della natura morale dell'uomo è l'effetto di quelli atti (anzi esso è gli stessi atti) che fa la volontà umana in una direzione contraria a quella della tendenza verso l'essere, non badando ad altro, che ad appagare la *tendenza sentimentale*, per la quale l'uomo si rivolge in se stesso e finisce nella *forma reale* la sua attività. Questo è un conato di staccarsi dall'essere, da quell'essere che il fa esistere come ente intellettivo, e però un conato di distruggere se stesso come ente intellettivo. Quanto questo conato, nel quale sta l'essenza del male, sia miserando, si vedrà in considerar quello che abbiamo già detto e che riassumeremo qui in alcune proposizioni, acciocchè, tenute sott'occhio, giovino ad intendere la natura del male e a misurarne la quantità.

1049. Le proposizioni sono queste:

L'essere sussistente, essenzialmente infinito intende e afferma se stesso, e inteso e affermato si ama. Essendo infinito l'atto con cui s'intende e afferma, con esso si replica; ed essendo infinito l'atto con cui ama sè inteso e affermato, cioè lui stesso replicato, con esso si triplica.

L'essenza dunque dell'essere è ad un tempo subietto per sè agente, per sè affermato, per sè amato, e con altre parole, rea-

lità, verità, bene. Ma questi tre modi (ciascun de'quali abbraccia gli altri due) in quanto eternamente procedono, ed eternamente sono proceduti l'uno dall'altro, sono tre persone, nelle quali le tre forme categoriche si contemplano infinitamente e assolutamente essenti identiche coll'essere stesso.

Questa realità, questa verità, e questo bene non hanno alcun genere superiore, perchè l'essere non è superiore ad esse, ma è ciascuna di esse, e ciascuna di esse è l'essere. Di che procede, che qualunque concetto non si trovi contenuto in quella realità, non è un concetto di realità; qualunque concetto non si trovi contenuto in quella verità, non è verità; qualunque concetto non si trovi contenuto in quel bene, non è concetto di bene: perchè tali concetti, da noi supposti, non parteciperebbero dell'essenza della realità, o dell'essenza della verità, o dell'essenza del bene: e ciò che non è un'essenza, o non ne partecipa, non si può chiamare col nome dell'essenza, ma dee aver nome che significa altro dall'essenza o per sè, o partecipata.

Di qui viene che il solo essere sia essenza, sia verità, sia bene: e che convenga trovare altri nomi per tutto ciò che si oppone a queste tre cose. I tre nomi opposti sieno dunque *vanità*, *falsità*, *male*.

Ma come può aver luogo la *vanità*, la *falsità*, il *male*, se fuori dell'essere non c'è nulla?

Non c'è nulla in un modo assoluto, ma c'è qualche cosa in modo relativo, come abbiamo veduto. La creatura esiste relativamente a sè fuori dell'Essere, ma esiste però per l'essere e unita all'essere, come forma distinta effettivamente dall'essere. Esistendo dunque bensì per l'essere, ma distinta effettivamente dall'essere, consegue che ella possa o voler l'essere, o anteporre all'essere se stessa e in se stessa acquetarsi. Nel primo caso ella vuole la verità e il bene; nel secondo caso rigetta la verità e il bene, rigettando l'essere, e si rannicchia colla sua attività in una forma, che ella, da parte sua, separa dall'essere affermandola ed amandola come fosse l'essere, onde così viene a fingersi un oggetto che è vano, falso, malo.

Vedesi dunque che l'ente intellettivo finito ha un ordine simile all'ordine della trinità dell'Essere assoluto. Poichè quest'ente finito non può perfezionarsi, se non a condizione che faccia due atti

analoghi e astrattamente simili alla processione delle divine persone. Non può perfezionarsi cioè, se non 1° rivolgendo la sua intelligenza pratica all' essere, riconoscendolo e affermandolo; 2° amando l'essere affermato. E quando dico essere, dico la totalità dell'essere, perchè l'essere è sempre tutto e indivisibile, onde l'adagio morale: *Malum ex quolibet defectu.*

Con questi due atti categorici l'ente finito intelligente perfeziona se stesso per una maggior unione all' essere nelle due forme di verità e di bene. Per la ragion de' contrarî, cogli atti opposti l'uomo deteriora se stesso, poichè si allontana dall'essere in quelle due forme, e mettendosi in lotta con esso lo avversa ed *odia*, nel che consiste il *male*. Il *deterioramento* dunque della natura e persona umana consiste in questo: che, mentre l'uomo tende ed è ordinato al bene, cioè all'essere, pel quale è ente, egli, colla sua libera attività, contrària e oppugna in sè il bene, cioè l'essere; e quindi perde o distrugge in sè tutta quella quantità d'entità, che dalla concordia e dall'unione coll'essere, obietto ed amore, gli proverrebbe.

Che se oppugnando e avversando l'essere, pel quale esiste, l'uomo non distrugge se stesso, si è, perchè la sua attività è destinata bensì all'unione coll'essere nelle due forme, l'obiettiva e la morale, e perciò dall'essere sotto queste due sole forme egli si può dividere; ma la sua attività non riguarda l'essere sotto la prima forma, e da questa egli non si può dividere e così annullarsi, avendo l'esistenza subiettiva da Diò creatore il quale lo conserva. E qui maggiormente spicca il disordine, che veste la forma di contraddizione relativamente all' intelletto, e di lotta relativamente alla volontà. Poichè egli si prevale dell'essere per avversare e odiare l'essere; si prevale dell'essere in tutte le sue tre forme categoriche. Infatti la sua realità non avrebbe esistenza, senza partecipare dell' essere nella forma subiettiva; ed egli si prevale dell' esistenza della sua realità, per dare a questa un' attitudine contraria all'essere. Si prevale ancora dell'essere nella forma oggettiva, per concepire il proprio sentimento reale, e sforzarsi d'ingrandire, in opposizione all'essere, lo stesso sentimento, concepito da lui, inteso ed affermato. Si prevale dell'essere nella forma morale, che è quella d'amore, cioè della tendenza che ha ad amar l'es-

sere, per amare ciò che all'ordine dell' essere è contrario e distruttivo di lui. Il peccato dunque mette (relativamente all'uomo) ossia è un conato di metter l' essere in contraddizione ed in lotta con se medesimo; il che, se potesse effettuarsi, sarebbe la distruzione dell' essere stesso, l'assoluta annichilazione.

1030. Se dunque riprendiamo il secondo de' tre casi semplici di sopra noverati, e ci formiamo il concetto di un uomo che fino dal principio abbia seguito unicamente ed assolutamente la tendenza sentimentale, senza porgere mai orecchio alla voce della coscienza morale; quest'uomo non solo rimane *piccolo* moralmente, perchè la tendenza morale non accrebbe la sua forza naturale, atteso il niuno sviluppo ricevutone, ma *in questa piccolezza morale* sarà di più *malvagio*, cioè in attitudine contraria all'essere. E questa malvagità potrà essere maggiore o minore secondo la quantità d'opposizione volontaria all'essere stesso e al suo ordine.

Veniamo ora ai quattro passaggi che abbiamo indicati, e ci basti analizzare il primo, acciocchè anche gli altri s'intendano. Supponendo dunque, che in un uomo le due tendenze, la sentimentale e la morale, fossero state adoperate col debito ordine che subordina quella a questa, e così fossero entrambe pervenute a un dato grado di sviluppo e d'attualità, e che l'uomo da questo punto incominciasse ad operare esclusivamente a seconda della tendenza sentimentale, e così a mettersi in lotta colla seconda, il rimorso sarebbe proporzionato al grado d'attualità acquistato dalla tendenza morale. Ma con una serie d'azioni malvagie, per le quali l'attività volontaria e personale dell'uomo s'immerge sempre più nel puro sentimento reale, l' uomo sottrae se stesso, concentrando altrove la sua attività, all'impulso della tendenza morale, il quale non cessa, ma s'affievolisce. Conviene però osservare, che quando l'uomo persevera nel male a malgrado del rimorso, allora la risoluta volontà del male concepisce l'*odio* contro la tendenza morale e l' essere che gli producono il rimorso. E quest'odio può crescere all' indefinito; perchè è il contrario d'un amore che ha per oggetto l'essere che è infinito, e come l'amore umano dell' essere è « una partecipazione finita dell' infinito » e però ha la condizione di quelle cose che pos-

sono indefinitamente crescere, così avviene del suo opposto, dell'odio dell'essere. Vi hanno dunque due fenomeni in questa conversione dal bene al male dell'animo umano: l'uno de' quali si è, che la coscienza morale si rende gradatamente più ottusa per riguardo all'impressione della tendenza morale; l'altro si è, che cresce indefinitamente l'odio dell'essere che cagiona la molestia del rimorso. Se dunque noi vogliamo avere la misura del rimorso, ci converrà calcolare tanto le circostanze che lo accrescono, quanto quelle che lo diminuiscono. Lo diminuisce l'abitudine di ritenere e distrarre l'attenzione intellettiva dall'essere che costituisce la legge, e dalla tendenza a lui: lo accresce la gravità, sempre crescente, della nequizia Ma s'aggiunge il fenomeno dell'odio dell'*essere* cagione della molestia del rimorso, il quale rende l'animo più sdegnoso e sensibile a quella costante molestia di cui vorrebbe pure liberarsi e non può. Questa sensibilità iraconda accresce ella dunque il rimorso? Anch'ella lo accresce, ma gli dà un'altra forma e natura. Perciocchè esso appena ormai apparisce come semplice rimorso, ma è tutto ira e rabbia permanente e profonda: onde l'uom tristo corrode dentro da sè e consuma se medesimo abitualmente, e a certe occasioni erompe in ismanie e furie frenetiche che ora sono crudeli, ora disperate, ora dispregiative, ora derisorie; delle quali s'hanno esempi in Voltaire e in altri empi. A malgrado dunque che la voce della coscienza in questo stato si faccia appena sentire senza poter mai del tutto ammutolire (*Saggio sulla speranza*, Lib. primo, VI, XVII, XVIII, XXII-XXVI; Lib. secondo, I-XIV), tuttavia domina nell'animo un abito di rabbia profonda. Questo abito par talora assopito e fatto benigno, se il malvagio sta co'suoi simili, e le loro malvagità non s'urtano e collidono; prende anche qualche volta l'apparenza e il nome di filantropia, procurando il tristo di nascondersi a' propri occhi, e cercando un sollievo contro di se medesimo (chè anche la sua rabbia, con cui vuol liberarsi dal rimorso e dall'essere, a lui presente, che glielo cagiona, è tormento, e tormento di tormento); sovente si diletta di stravaganze, di anarchia, di veder le cose esterne andare a soqquadro, col pretesto di raccomodarle meglio e a suo gusto; si sfoga colla bestemmia; si rallegra cogli imaginati trionfi dell'empietà; ma al pensiero, o alla vista, o alla conversazione de' buoni, de' veraci, de' giusti,

sopratutto de' santi, l'odio si rigonfia, si rimescola, arde irrequieto; e sebbene quand'è compresso da forza maggiore stia latente, pur non cessa di bramare, e poi di meditare e di tramare la loro morte, e se può la dà loro; onde l'uom perfettamente tristo di natura sua è omicida: e tale fu ed è l'angelo malvagio, e tali furono e sono gli altri malvagi simili a lui. Egli è per questo, che il Santo potè domandare a' suoi nemici: « Perchè cercate di uccidermi? » (1); benchè essi il negassero, come sempre sogliono fare: « Chi cerca di ucciderti? » (2). Che anzi il desiderio dell'omicidio e della distruzione si fa talora così urgente in certi malvagi consumati, che in un parossismo di tal desiderio uccidono se medesimi, per non poter disvellere da sè il tormento insostenibile del rimorso e della rabbia; onde la pura malvagità è una causa sufficiente del suicidio.

1051. Supposto pertanto un uomo in un dato stadio di sviluppo armonico delle due tendenze essenziali, se la volontà di quest'uomo si butti interamente a secondare la tendenza sentimentale, niuna stima più facendo dell'altra, il suo stato dal primo caso passa al secondo, ma con queste modificazioni:

1° Il rimorso, già forte sul principio del male perchè la coscienza morale avea acquistato un certo grado di sviluppo, non può essere distrutto, ma può farsi meno avvertito dall'uomo di mano in mano che trasporta la sua attenzione e tutta la sua forza altrove;

2° Ma d'altra parte l'uomo di mano in mano che peggiora diviene più sensibile all' abituale rimorso, stimolato da' nuovi peccati;

3° Questo rimorso, che quantunque meno avvertito per la poca attenzione intellettiva è più sensibile, e a cui non si vuol ubbidire, suscita nel malvagio l'iracondia e la superbia: e il rimorso stesso in essa si nasconde e s'avviluppa per modo, che pare non esista più rimorso nell'uomo (perchè non esiste come forza che lo devii dal male), pare esista solo una continua rabbia, che nata da esso rimorso sempre più avvia l'uomo al male, e tende alla distruzione di ciò che è, e sta in continuo conato a questo; il

(1) Jo. VII, 20.
(2) Ivi, 20.

quale conato stolto, perchè ha per oggetto l'impossibile, non la placa, ma più l'irrita continuamente. Ove col pensiero si giunga all' ideale di questo stato, l'inferno si presenterà alla mente da se medesimo.

Il terzo caso, che nell' uomo suppone sviluppata solamente la tendenza morale, è impossibile nell'ordine della natura; poichè suppone che l'essere abbia così fattamente tratta e legata a sè tutta l'attività volontaria, che la volontà abbia sempre lui solo tenuto non dico per *supremo bene*, il che appartiene al primo caso, ma per *unico bene*. E questo non può avvenire senza apprender l'Essere come bene sussistente che già inchiude in sè tutti i beni: nella quale apprensione appunto consiste lo stato soprannaturale dell' uomo. Ma se all' uomo in questo stato Iddio lascia la libertà bilaterale, l'uomo può decadere rivolgendosi dall'Essere alla forma propria dell'essere, e seguendo esclusivamente la tendenza sentimentale. Qual lotta nasca allora in esso, e con quale pertinacia convenga ch'egli s'induri nel male a riuscire in quello stato nel quale il rimorso non è più attualmente avvertito e non è più una forza che inchini al bene (come pur sarebbe di sua natura), ma è dominato e vinto da quella iracondia di cui abbiamo parlato, non possiamo qui per minuto descrivere, sia perchè riuscirebbe lunga di soverchio e non chiesta dal nostro argomento la descrizione, sia perchè dovremmo inoltrarci in una sfera più elevata di considerazioni, quali sono quelle che riguardano la comunicazione di Dio all'uomo per grazia.

Gli altri due passaggi, dal primo al terzo caso e poi al secondo, e dal terzo al primo e poi al secondo, si possono concepire da quello che abbiamo detto; perchè ciascuno si compone de' due passaggi semplici di cui abbiamo discorso.

Ci basterà osservare, che di ogni atto e di ogni passaggio che l'uomo fa colla sua attività volontaria da uno stato morale all'altro, rimane in lui qualche effetto permanente; e se trattasi d'un effetto cattivo, si può bensì purgarne la malvagità; ma la forma di virtù che ne risulta riceve e ritiene da ciò stesso un carattere e una fisonomia particolare.

1052. Riassumendo dunque, nell' uomo c'è una unione naturale coll' essere non dipendente dalla sua volontà, e una unione coll'essere dipendente dalla sua volontà. L' unione naturale è

coll'essere subiettivo, in quanto esiste; coll'essere obiettivo, per intuizione ideale; e coll'essere morale, per una tendenza ad esso. L'unione volontaria non riguarda direttamente l'essere subiettivo, od oggettivo; ma riguarda direttamente l'essere morale. Indirettamente poi riguarda l'essere obiettivo, poichè la volontà moralmente retta dirige con rettitudine il pensiero alla verità. E finalmente ancor più indirettamente e posteriormente riguarda l'essere subiettivo, poichè ogni ente intellettivo e morale è tanto più ente, quanto più abbia d'unione volontaria coll'ente.

Questa unione volontaria, essendo dunque vero aumento d'essere partecipato, è un *perfezionamento* dell'uomo: all'incontro l'ente intellettivo e morale tanto si *deteriora*, quanto più egli si ritrae e allontana dall'essere colla libera sua attività e si pone in lotta con esso.

1053 Ora, quinci nasce l'idea della *giustizia vendicativa*, e questa sotto le due manifestazioni d'una giustizia che opera nella natura dell'uomo, e d'una giustizia che procede da Dio stesso. L'essere inchiudente il bene inchiude anche la necessità della pena de' suoi nemici. Ma c'è l'Essere assoluto, eterno creatore, e c'è l'essere comunicato all'uomo ne' varî modi da noi descritti. E in questo dunque e in quello dee manifestarsi la giustizia. Vediamo come ciò sia.

Nell'ordine della natura, quando l'ente intellettivo finito opera il male, cioè si mette in lotta coll'essere, egli si mette in lotta necessariamente con se stesso, perchè l'essere è ciò per cui egli esiste. È questa la lotta della forma reale che costituisce il subietto finito ed esiste per l'essere e tende pur di natura sua all'essere per poter continuare ad esistere e ad esistere nel miglior modo: la lotta, diciamo, di questa forma coll'essere stesso: la lotta dunque della natura umana colla volontà umana. Or la natura è invincibile, perchè sostenuta dall'essere che non dipende dalla volontà umana. Perciò nella lotta della volontà umana contro la natura umana, la volontà perde sempre. Continuando la lotta, continua la perdita e la sconfitta della volontà. Ma la volontà ostinatamente prava, quant'ella più perde, più irritata e feroce torna alla pugna, e in proporzione dell'irritazione e del furibondo slancio con cui ella si dà all'assalto è altresì il colpo della ripulsione e della ripercussione dolorosa che ne riporta,

rovesciata sovra se stessa, a quel modo appunto che, se alcun frenetico si scaglia contro a un gran masso di granito coll'animo di stritolarlo, non fa che ammaccarsi e dirompersi e squarciarsi in giusta ragione dell' impeto con cui egli vi ha dato sopra. E questa si può ragionevolmente chiamare la *giustizia penale* della natura; la quale, considerata in se stessa, altro non è che la necessità assoluta dell'essere, il quale nè in sè, nè nel suo ordine può essere mutato da alcuna volontà ». Questa pena dunque apparisce come naturale e fisica. Ma poichè consegue sempre ad operazioni peccaminose che appartengono all'ordine morale, e consegue ad esse in quanto son peccaminose, e così vedesi legata insieme per intimo e insolubile nesso di natura la colpa e la pena; perciò si trova in essa la ragion di giustizia punitiva. In fatti « la giustizia sta in questo, che l'ente volitivo riceva e trovi quello che per natura consegue alla sua volizione »; poichè colla volizione da sè posta egli stesso procacciasi tutto quello che la posta volizione è atta a dargli, e però colui che con sua libera volizione si pone da se stesso in conflitto coll'essere, ch'è immutabile ed eterno, tentando distruggerlo (nel che sta il peccato), da se stesso procacciasi altresì le conseguenze dolorose di questo conflitto; da se stesso s'elegge il male e rigetta il bene che è per essenza l'essere. Non può dunque con ragione farne lamento, e così la natura delle cose è il fondamento della giustizia. Il che non confonde già il fisico col morale; poichè in questo si distingue la natura fisica dalla natura morale, che la natura morale è quella della volontà, e questa è l'attività propria del subietto intelligente in quanto ella s'addirizza verso l'essere che è il bene, o da esso abborre, nel che sta il male. Che poi la libera attività del subietto intelligente volta all' essere trovi il bene, e avversa da lui trovi il male fisico, questa è necessità fisica considerata in se stessa, ed è giustizia considerata in relazione allo stato morale della volontà. I quali due rispetti non si riscontrano nel caso del furioso che fa impeto contro il monte di granito, perchè egli opera per la forza dell'istinto e dell' imaginazione, e non per libera volontà. Onde quello è un fatto fisico, » cui consegue una conseguenza fisica; laddove la giusta pena naturale è un fatto fisico che fisicamente

consegue ad un atto morale, e da questo riceve il concetto di giusta pena.

1054. L'essere nella sfera della natura si manifesta all'uomo come impersonale, rimanendo nascosto nella virtualità tutto ciò che riguarda la personalità, e come tale ci manifesta una *giustizia* in sè impersonale anch'essa. Ma quando si perviene a conoscere, in qualunque sia modo, che l'essere è vivente e intelligente, con che s'ha il concetto di Dio, allora subito s'intende come la pena naturale, che si procaccia il malvagio col peccato, non solo è giusta assolutamente e oggettivamente, ma è voluta dall'essere stesso. E ciò, perchè quello che conseguita all'essenza dell'essere è infinitamente voluto dall'essere stesso, dacchè la essenza dell'essere non è solo natura, ma è identicamente volontà e persona. E tosto qui si manifesta una *giustizia* come personale, cioè come voluta e, se piace così, decretata dalla volontà assoluta, identica coll'essere assoluto. Quindi la facilità con cui tutto il mondo, supponendo di fare un passaggio naturale ed evidente, passa dal dire « questo è giusto, » al dire « questo è voluto da Dio. »

Nè l'una, nè l'altra di queste due manifestazioni dell'eterna giustizia si devono distruggere. E però errano tanto quelli che credono esser più religiosi col dire, che non si dà il concetto di giustizia se non si ricorre alla volontà di Dio, quanto gli altri che irreligiosamente pretendono non ci sia altro concetto di giustizia, tranne quello che viene dalla natura impersonale ed oggettiva degli enti. Questo secondo modo di manifestazione della giustizia esiste indubitatamente, ed è sì vero che esiste, che la stessa giustizia personale e volontaria non potrebbe esistere senza esso. Infatti conviene che ci sia qualche cosa di oggettivamente giusto, acciocchè si possa concepire una volontà santa che lo voglia. È vero che in Dio ciò che è oggettivamente giusto è Dio, e così pure la volontà che lo vuole è lo stesso Dio, onde c'è identità di essere. Ma non c'è identità di forma, e questa dualità di forma ha il suo fondamento e la sua spiegazione nella processione delle divine persone. Perocchè avviene, come abbiamo veduto, che sebbene il Verbo proceda per via d'intelletto (conoscendo il Padre ed affermando attualmente ed eternamente sè stesso, e così generando il Verbo in tutto a sè simile ed uguale, salvo che è sè affermato in vece d'essere sè affermante), tuttavia questa

stessa processione è accompagnata dalla volontà, per la quale afferma sè stesso necessariamente ad un tempo e volontariamente, e però è affermazione speculativa e pratica tutt'ad un tempo, ed è di qui che viene al Verbo la facoltà di spirare colla stessa spirazione del Padre lo Spirito Santo. Onde, Verbo riconosciuto è oggetto ad un tempo e persona. In quanto dunque è oggetto, mostra ciò che è il Padre, o piuttosto è il Padre già ab eterno manifesto a sè stesso, è la giustizia oggettiva sussistente. Ma in quanto il Padre si vuole collo stesso atto dell'affermarsi, è la giustizia personale e decretiva e legislativa. E però chi toglie le due forme preaccennate della giustizia, lasciando solo la volontaria e decretiva (e tali due forme per l'uomo sono due modi di manifestazione), distrugge la divina Trinità, a cui si riducono e in cui si fondano.

Ne viene dunque, che quella stessa pena naturale che incorre l'uomo coll'iniquità colla quale si fa inimico all'essere, sia pena voluta simultaneamente da Dio, e quindi prenda ragione di punizione, dirò così, positiva.

A che si estenda questa pena è impossibile il dire col solo ragionamento umano. Chè l'uomo non esperimenta se non que' mali che incontra in questa vita; ma chi potrebbe sapere la sorte dell'anima che perdura oltre la vita presente, e quali sieno i tormenti che le si continueranno per sua lotta coll'essere essenzialmente invincibile? È solo dalla rivelazione, che noi sappiamo dovere tali tormenti divenire squisitissimi, più di quello che la ragione de' filosofi, insignoritasi dell'antichissima tradizione, già congetturò dover essere, e più di quello che potesse fingere l'immaginazione dei poeti rivestendo di sensibili fantasmi quel concetto filosofico e tradizionale.

1053. In appresso ci si offre a considerare il precetto positivo di Dio; il quale manifestasi come una norma veniente dall'impero d'una volontà. Trattandosi di precetti divini, e la divina volontà essendo l'essere stesso, è chiaro che il disobbedire è un opporsi all'essere sussistente e volente, e che per la stessa ragione dee seguirne la pena. Quello poi che si presenta all'uomo in una forma puramente volontaria, non è disgiunto dalla necessità dell'essere oggettivo; poichè la volontà che comanda è quella stessa identica che pone e afferma sè stesso: onde il

precetto che pare arbitrario quando noi non ne conosciamo le ragioni ha anch'esso la sua forma assoluta nell'essere oggettivo, la quale si rimane a noi nascosta. Talora dunque è manifesta all'uomo una norma assoluta e *oggettiva*, rimanendogli nascosta la *volontarietà* e la personalità di essa; talora gli è manifestata positivamente una norma volontaria, rimanendogli nascosta l'oggettività e la necessità assoluta della medesima. Ma come, allorchè l'uomo considera la norma oggettiva che è l'essere stesso oggettivo, egli risale con una riflessione deontologica a trovare la volontaria, perchè intende che l'essere oggettivo dee sussistere quale persona volente; così, allorchè è data all'uomo la norma volontaria con positiva manifestazione e gli rimane occultata l'oggettività di essa, egli risale per una simile riflessione deontologica all'oggettività assoluta della detta norma, perchè intende che Iddio che dà il precetto è l'essere stesso assoluto ed oggettivo. Nel primo caso si *vede* l'oggettività, e si *crede* alla volontarietà; nel secondo caso si *vede* la volontarietà, e si *crede* all'oggettività. Ma affinchè la norma manifesti la sua forza obbligatoria, non è necessario ch'ella si conosca in tutt'e due le manifestazioni; basta una di esse, rimanendosi l'altra implicitamente contenuta. Poichè e la norma oggettiva è tale, che si vede l'uomo avvilito e deformato moralmente qualora non le si acconci (*Filos. del diritto*, I, p. 75-81), ond'essa manifesta una necessità assoluta e morale; e la volontà divina è così pienamente e per sè sola rispettabile, che contiene un titolo evidente d'obbligazione. L'una e l'altra forma è infinita, benchè ciascuna, presa a parte, abbia per l'uomo l'altra solamente implicita: all'infinito poi niuna intelligenza può opporsi senza degradarsi, contraddirsi, da parte sua annichilarsi.

Chi dunque si pone in lotta coll'essere, sia concepito naturalmente nel suo ordine, sia come volente e decretante positivamente, incontra necessariamente il tormento che abbiamo più sopra descritto: salvo che all'infrazione dell'ordine naturale anche la pena consegue come una conseguenza fisica, laddove la pena che consegue al precetto imposto positivamente dalla volontà di Dio riveste anch'essa la forma positiva e volontaria. Ma come la pena naturale è anche voluta da Dio giusto, benchè questa volontarietà, che rimane implicita, non apparisca; così la

pena positiva è anche naturale conseguenza dell'immutabilità e invincibilità dell'essere, benchè questa naturalità della pena rimanga occulta ed implicita, almeno temporariamente.

1036. Se non che ci conviene dichiarare alquanto più, come possa essere naturale conseguenza la pena positivamente annessa al precetto positivo.

Il precetto positivo divino non solo è d'origine soprannaturale; ma va unito a uno stato soprannaturale dell'uomo. Nientedimeno, il genere umano decaduto non essendo più capace d'intendere (con quella certezza e luce per tutti gli individui umani, che sarebbe necessaria alla loro destinazione) tutto quanto spetta alla legge naturale, Iddio comunicò con una positiva rivelazione anche de' precetti che sarebbero stati obbligazioni pur considerati secondo il lume della ragione. Oltracciò alcuni precetti divini, nello stesso tempo che provvedevano alla dignità morale dell'uomo, aveano anche il fine immediato, benchè non principale, di giovare alla sua esistenza naturale sopra la terra. Possiamo dunque, per ragion di metodo, considerare il precetto divino prima come dato all'uomo in quanto trovasi in uno stato naturale, poi come dato all'uomo in quanto trovasi in uno stato di grazia soprannaturale.

Sotto l'uno e l'altro aspetto il precetto è volontà di Dio, volontà dell'essere. Tutto quello che l'Essere vuole non può non essere, perchè è lo stesso Essere volente che non può essere distrutto. La legge dunque, ossia il precetto divino, essendo lo stesso essere volente, è uno scoglio di fermezza eguale a quella che abbiamo veduta propria dell'essere obbiettivo. La stessa lotta dunque, lo stesso infrangersi a questo scoglio, lo stesso tormento interno, essenziale nella creatura che gli si scaglia contro peccando.

Questo è un principio che spiega ugualmente la pena che incontra l'uomo naturale, e l'uomo soprannaturale, operando contro il positivo precetto di Dio: col sofferire la quale l'uomo restituisce forzatamente a Dio quella gloria che gli nega volontariamente non ubbidendogli: giacchè la stessa pena colla sua necessità lo dimostra invincibile e insuperabile.

Ma se consideriamo il precetto positivo relativamente all'uomo naturale, Iddio che dà il precetto riceve gloria anche in altro modo, quando la creatura si sforza di toglierygliela disprezzando

il suo precetto e disobbedendo. E' ciò, perchè il precetto di cui parliamo ha una ragione nell'ordine delle cose naturali, occulta all'uomo. Iddio, che creò in peso, numero e misura tutti gli enti finiti di cui risulta il mondo, conosce tutti i danni, che le varie forze esistenti in questo mondo potrebbero arrecare all' uomo (*Teod.* 116-132) quand'egli venisse in collisione con esse: l'uomo non li conosce. Egli perciò gli impone de' precetti positivi di cui non gli dice la ragione, perchè non è necessaria, avendo pieno diritto d'esser creduto ed ubbidito alla sola manifestazione del suo volere; il che anche riesce a maggior vantaggio dell'uomo per l'atto di più alta virtù e merito che egli esercita quando gli basta il solo concetto di Dio Signore, a prestargli ubbidienza rinunciando ad ogni altro raziocinio; chè allora l'uomo opera per Dio solo, non per altro fine, e così gli dà la debita gloria. Se dunque l'uomo disubbidisce a que' precetti, incorre ne' danni da cui il buon Dio voleva cansarlo co' suoi precetti. Allora s'avvera, che « pugna contro il peccatore insensato lo stesso mondo » (1): la creatura così vendica il Creatore, e gli rende nuova gloria. Questo appunto avvenne nel primo uomo, secondo l'opinione che abbiamo altrove indicata (*Teodic.* 216). Nel che si deve considerare, che le forze della natura che possono ricadere a danno dell'uomo abbracciano tutte le potenze create, anche gli spiriti malvagi che all'uomo sono invisibili e pur sono potentissimi a nuocergli. Quando poi l'uomo, che da principio ricevette il precetto di Dio senz'altro, discopre coll'esperienza e colla ragione i vantaggi che gli arreca l'ubbidienza prestata al medesimo, egli dà al suo signore, maestro e legislatore una nuova gloria, ancora riconoscendone la sapienza e la bontà.

Per quello poi che riguarda lo speciale tormento che conseguita all'uomo che si trova nell'ordine soprannaturale della grazia, non è argomento da questo luogo. Dirò solo, che a questo ineffabile tormento si riferiscono quelle parole: « E colui che sarà caduto sopra questa pietra sarà infranto: sopra cui poi ella cadrà, lo infrangerà » (2).

Il fondamento dunque dell'eterna giustizia penale è nella na-

(1) Sap. V, 21.
(2) Matt. XXI, 44.

tura dell'essere, e del suo ordine. Poichè il bene è *l'essere appetito* (sia per via di beneficenza, sia per via di gratitudine, sia per via di compiacenza fruitiva). Il subietto reale dunque, che è pura forma reale, e non è essere, trova il bene quanto più asseconda l'appetito dell'essere, e quanto più colla sua volontà a lui spingendosi tenta di colmare l'abisso che passa tra la forma finita e l'essere stesso. Ma se in quella vece ricalcitra, e si ritrae dall'essere, e tenta così d'oppugnarlo, e di distruggere quanto è in sè, trova il male, e non meno il mal morale, che il penale; perchè la stessa forma reale ha bisogno dell'essere per esistere, non che per ingrandirsi.

1037. Ora, da questa dottrina procede l'istinto che ha il genere umano, e la teoria che possiam dare, del sacrificio.

La forma reale, cioè il subietto finito, quando si spinge con tutta la sua forza volontaria verso l'Essere assoluto, vivente, personale, esercita un movimento col quale la volontà parte dalla forma finita, e va all'Essere infinito. Non solo riconosce con questo movimento il supremo dominio dell'Essere infinito sovra sè e tutti i reali finiti, ma tende a restituire la forma reale, cioè sè stesso subietto finito e i reali a sè congiunti, all'Essere creatore da cui provennero, per via di gratitudine. Questo movimento involge la distruzione della forma reale in quanto è separata dall'essere, acciocchè non ci sia più che l'essere, e ciò che può esistere nell'essere stesso, ciò, voglio dire, che può avere il sentimento d'esistere nell'essere. Ora, la sola persona è quella che può avere il sentimento intellettuale d'esistere in Dio totalmente (*Dottrina del peccato originale*, Quest. quinta, CII segg.). Nello stato di vita mondiale le cose corporee ed animali non possono rifondersi in Dio mediante quel sentimento intellettuale, volontario, affettivo di cui parliamo. Non possono relativamente a sè stesse, perchè non hanno intelligenza; non possono relativamente all'uomo, perchè l'uomo colla sua volontà non le domina abbastanza, non le possiede se non come un altro da sè, ed anzi rispetto ad esse è in gran parte passivo. L'uomo dunque che vuol pure portarsi in Dio colla sua intelligenza e volontà, e non può trar seco tutto ciò che a lui aderisce, tenta di gettar questo carico e questo ingombro, il che è quanto dire, lo sacrifica. Perciò il sacrificio s'estende a tutte le cose corporee

inanimate, e animate; s'estende alla stessa vita umana, e ci vuole un espresso divieto di Dio per ritenere l'uman genere dal sacrificarla. Tale è il sacrificio *latreutico*, ed *eucaristico*, nella sua natura generale.

Quando gli uomini vogliono rendere a Dio grazie di beneficî speciali con ispeziali sacrificî, significano la volontà che hanno di restituire a Dio, per via di gratitudine, il benefizio ricevuto: l'ostia è il simbolo della restituzione. Non si contentano di riconoscere da lui il beneficio col pensiero e colle parole, e di renderglielo con atti di ringraziamento, ma vogliono eziandio distruggere qualche cosa di quello che amano; sia per dimostrare la sincerità del loro affetto; sia perchè quando la gratitudine è viva tende a rendere, in quella maniera che può, il beneficio, e se no'l può rendere a chi l'ha fatto, perchè non n'abbisogna, vuole almeno l'uomo grato imporre a sè stesso la privazione di ciò che non può rendere, come se rendere lo potesse; sia finalmente perchè l'affetto interno tende a compirsi e a perfezionarsi coll'opera esteriore (*Psicol.* 1574-1580; 1520 segg.), per quel nesso dinamico che lega intimamente l'affetto coll'esterna operazione (*Filosofia del Diritto* I, p. 65 segg.).

1058. Ma quando l'uomo ha peccato e vuol ritornare a Dio, allora si presenta allo spirito umano, per lo stesso principio, il sacrificio *propiziatorio*. L'uomo che deve tutto a Dio, intende che gli deve ancor più, dopo che gli ha negata la gratitudine che gli doveva, e s'affretta a fargli de' sacrificî per riconoscerlo e per placarlo. Ma secondo la misura della giustizia tutti i sacrificî esterni sono insufficienti, perchè già a Dio era tutto dovuto: non può il sacrificio esterno significar altro, che una restituzione, per via di gratitudine, de' beni ricevuti. Non rimane dunque all'uomo peccatore, che il sacrificio interno, la ricognizione della propria colpa, l'umiliazione, il pentimento, di cui si legge: « È sacrifizio « a Dio uno spirito contribulato; non disprezzerai, o Dio, lo « spirito contrito ed umiliato (1). »

Ma convien distinguere tra il peccato nell'ordine soprannaturale, e il peccato nell'ordine della natura.

Quando l'uomo pecca nell'ordine soprannaturale, Iddio ritira

(1) Ps. L, 19.

dà lui la sua grazia soprannaturale. Questa non si può avere per natura; è Dio stesso, l'Essere assoluto che si comunica all'uomo; non è l'uomo che colle sue forze naturali si sollevi a Dio così conosciuto e appreso. In quest'ordine è dunque impossibile, che un pentimento naturale qualunque (che è un atto dell'uomo) riconcili l'uomo con Dio, e che la giustizia sia restituita: poichè l'ordine soprannaturale si costituisce e si restituisce per un atto di Dio. Quindi l'assoluta necessità d'un mediatore, d'un aiuto straordinario e soprannaturale, pel quale avvenga che Dio da sè stesso ritorni all'uomo.

Ma se il peccato è dell'uomo nell'ordine della natura, e se la ricognizione e il pentimento del proprio fallo potesse esser pieno ed assoluto, sembra che esso restituirebbe l'equilibrio della giustizia. Poichè quell'atto d'umiliazione e di pentimento non poteva esser dato dall'uomo innocente, e però è già qualche cosa di più che non sia quella sola gloria che l'innocente può e deve dare a Dio, e *questo di più* risarcisce quella parte di gloria che fu tolta a Dio col peccato. Ma crediamo impossibile la condizione da noi posta, impossibile cioè, che l'uomo il quale trovandosi nell'ordine della natura ha una volta messo per fine sè medesimo, la forma reale finita anzichè l'essere, rimuti quest'atto della sua volontà pienamente, e cominci a prendere per fine l'essere, all'essere subordinando sè stesso. Ricadendo col peccato sopra sè, e avversando l'essere, tutte le sue forze morali si sono indebolite: il suo intendimento non vede più con ugual chiarezza l'ordine e la bellezza dell'essere, perchè ha lo sguardo diretto altrove: la sua volontà si è rinforzata al male, coll'affetto mal posto. Non si vede com'egli possa da sè solo risolversi ad un atto perfetto d'adesione all'essere, contrario al primo, e d'una sincerità e vigoria tale e tanta da riconoscere praticamente tutto il torto da lui fatto all'essere.

Pure la caduta può esser più o meno profonda. Forse una serie di sventure per le quali il colpevole si rimanesse frustrato provvidenzialmente di tutte le sue speranze, e incontrasse costantemente il dolore e il male sensibile là dove sperava trovare il bene, potrebbe condurlo a riflettere sulla perniciosità della via da lui presa: ma questa riflessione, non lo sospingerà ella più tosto alla disperazione, che a una deliberazione d'esser virtuoso e di riconoscer

tutta la sua iniquità, ove pur Dio stesso non aggiunga qualche straordinario vigore alla sua natura, o qualche lume, ancorchè naturale, al suo intendimento?

1059. Tornando al sacrificio, questo non può esprimere altro che la restituzione che la creatura intelligente fa al Creatore, per via di gratitudine, di ciò che ha da lui ricevuto, da lui riconoscendolo, a lui attribuendolo, alla gloria dell'assoluto Signore ordinandolo: ma tale sentimento non basta a soddisfare alla giustizia offesa dal peccatore. Il sacrificio dunque del peccatore non può essere *propiziatorio*; non si dà altro sacrificio propiziatorio, che quello dell'innocente, ed ecco per che modo.

L'essere sussistente, prima persona, ha per suo carattere l'infinita beneficenza, l'infinita comunicazione. Di natura sua dunque è inclinato a comunicarsi non solo al Verbo, ma alla sua creatura intelligente. Questa comunicazione, perchè l'istinto comunicativo dee essere pienamente attuato, rende necessario che la creatura innocente sia resa felice: altrimenti non sarebbe soddisfatto l'istinto divino il quale è irresistibile, attualissimo. L'opposizione a questo non è mai dalla parte di Dio, ma dalla parte della creatura; perchè ella non è Dio, ed ha una sua attività relativa, diversa da quella di Dio: onde il fatto solo del peccato è una prova decisiva contro il panteismo. Supposto dunque che non esista in una creatura peccato alcuno, l'istinto irresistibile del Padre esige che ella sia appieno felice. Questo è il fondamento ontologico e teologico dell'unione del bene morale col bene eudemonologico, e chiama la conseguenza, che l'innocente non deve soffrire male alcuno.

Ora, ci sia un uomo innocente, che per l'istinto della natura umana ami la sua specie e però gli individui della specie umana. Qualora questi abbiano operato il male morale e così perduto il loro fine della felicità e procacciatosi il male dell'infelicità, quell'innocente, se vede che quel male non è assolutamente irreparabile, n'avrà compassione e dolore. Dico « se vede che quel « male non è assolutamente irreparabile », intendendo con ciò, che la riparazione non s'opponga agli attributi divini; poichè, se s'opponesse a loro, quell'innocente, amando Dio infinitamente, e non volendone la distruzione, non si attristerebbe più di quel male, ma ne godrebbe come di quello che è agli attributi divini

conforme. Se dunque la riparazione è possibile, quell'innocente si addolorerà del male de' suoi fratelli; e il dolore e la compassione lo moverà a far questa preghiera a Dio: « Padre, se è « possibile, perdona loro: io ti offro la mia vita, io sosterrò tutte « quelle ambasce che tu mi destinerai, e tu li salva ». Questa offerta e questo sacrifizio non può non essere gradito al Padre, perchè apre la via alla sua beneficenza a cui lo porta l'infinito istinto.

Ma sarà egli veramente un sacrifizio propiziatorio?

Richiamiamo la mente alla distinzione tra il peccato che commette l'uomo nell'ordine della natura, e il peccato dell'uomo costituito in un ordine soprannaturale. Io non entro nella questione, se l'uomo potesse, o no, esser creato da Dio in un ordine puramente naturale, nel senso in cui la scola agostiniana ne sostiene l'impossibilità; questa è questione di teologia positiva. Pongo solo le due ipotesi in servigio della teoria, salvo il rigettare l'una di esse, a chi piaccia.

1060. Dico dunque che, se il peccato fosse commesso da individui della specie umana, e questa fosse stata costituita da Dio nel solo stato di natura, senza una grazia interna soprannaturale, non è ripugnante a concepire che, dato un uomo innocente che sacrifica sè stesso, il suo sacrificio fosse propiziatorio: atto cioè a restituire l'equilibrio della giustizia; non però a conservarla tra gli uomini così redenti.

Ecco qual ragione mi conduce a questa sentenza. È contrario all'istinto divino, che l'innocente soffra cosa alcuna. Ma l'innocente che noi abbiamo supposto (e che Iddio potrebbe certamente creare e conservare tale, volendolo) soffrirebbe dolore. Già un dolore veniente dalla sua natura umana, comune a' suoi simili, non un dolore arbitrario, soffrirebbe egli alla vista del male riparabile a cui vede soggiacere i consorti della sua stessa natura. Questo dolore volontario e benefico lo conduce a sottostare a un altro dolore, quello d'una morte atroce, per rendere onore a Dio, riconoscendo il fallo de' suoi fratelli che a Dio non hanno ridato ciò che da Dio veniva, non hanno riconosciuto Dio qual era in verità. Il primo dolore, venendogli dalla natura, gli viene da Dio autore della natura umana. Ora, nè Iddio, nè la natura che viene da lui può essere causa che l'innocente soffra,

perchè ciò cozza coll'istinto divino. Pur questo primo male non basterebbe a uguagliare le partite della giustizia divina, perchè Iddio potrebbe rimunerare questo dolore abbondantemente con una copia di beni non dovuti alla natura umana di quell'innocente. Ma s'aggiunga la preghiera e il sacrificio volontario: l'innocente prega e fa il sacrificio, acciocchè questo onore dato a Dio, con cui vien riconosciuto il torto che gli è stato fatto, non essendo dovuto, ma libero, serva di compenso al torto medesimo. Questo atto di ricognizione che glorifica Iddio stesso, accompagnato da un dolore indebito (perchè all'innocente non è dovuto il dolore), può esser pieno in modo da pareggiar l'atto con cui i peccatori s'avulsero da Dio. In tale condizione di cose, l'istinto d'infinita beneficenza del Padre sembra dovesse esaudire quella preghiera, e accettare quel sacrificio come compenso bastevole al disonore fattogli co' peccati: e sembra dovesse quindi seguirne la remissione del debito.

Ma se questo basterebbe a restituire l'equilibrio della giustizia de' peccati commessi nell'ordine naturale, basterebbe poi a cangiare le volontà prave de' peccatori, e a far sì che non perseverassero nel loro peccato? Egli è indubitato, che il merito di quest'innocente non basterebbe ad ottener loro alcuna grazia soprannaturale; poichè il merito stesso rimarrebbe entro l'ordine della natura, e sarebbe un amore ed ossequio reso a Dio conosciuto naturalmente, e certo non per via di grazia interna, attesa l'ipotesi che abbiamo fatta. Supponiamo ancora, che impetrasse da Dio pei peccatori il beneficio di quelle sventure sensibili che abbiamo accennate, e che possono disporli alla conversione. Ma, come abbiamo veduto, tutti questi mezzi esteriori, senza il cangiamento del core, non valgono tanto da farli amare quell'essere a cui hanno rivolte le spalle, e piuttosto li ridurranno alla disperazione. Potrà forse essere da Dio rinforzato in essi il lume naturale dell'intelletto e rinvigorita la loro volontà naturale? Questo in nessuna maniera s'intende, senza una comunicazione soprannaturale. Poichè il lume naturale è uguale in sè stesso per tutta la specie, e il vederlo più o meno dipende dall'organismo corporeo; nè altramente è a dirsi del vigor del volere; e cangiare l'organizzazione pare lo stesso che un distrugger l'uomo; onde converrebbe che l'uomo fosse distrutto, e poi risorgesse.

E tuttavia il lume maggiore, e la volontà più energica, non la rettifica necessariamente; chè ella si renderà anzi più forte in quella mala piega che ha presa. Il rettificarla poi non si fa che per un mezzo soprannaturale, cioè coll'infondere una nova volontà personale (*Dottrina del peccato originale*, CVI-CXVII): rettificarla direttamente non si può, senza o distruggerne l'identità, o farle violenza, il che ripugna alla natura della volontà. L'innocente naturale dunque, di cui parliamo, sebbene potesse fare un sacrificio propiziatorio così grato a Dio, per merito di sopraerogazione, da esser atto a contrappesar l'ingiustizia de' peccatori supposti nell'ordine della natura, pur non sarebbe sufficiente a ristorare il guasto che il peccato avrebbe lasciato dopo di sè nelle volontà stesse degli uomini che avessero peccato, e quindi non potrebbe essere un adeguato redentore.

1061. Se poi consideriamo gli uomini costituiti in un ordine soprannaturale, e in quest'ordine dati al male; nessun altro redentore può concepirsi fuori da quello che noi conosciamo per via della rivelazione, lo stesso Verbo incarnatosi. Il peccato dell'uomo, in tale condizione, rende l'uomo avverso a Dio immediatamente e personalmente comunicatosi; e nessun atto della creatura, anche innocente, può sollevarsi fino a Dio in questo modo, e ricondurre questo Iddio personale agli uomini, come amico. È dunque necessario, che la stessa persona di Dio di proprio moto assuma a sè un individuo umano innocente, e questo innocente assunto dalla divina persona offerisca un sacrificio propiziatorio che gli acquisti un credito infinito. Allora il Padre, dovendo pagare un tanto credito, è obbligato di dare al figliuolo que' doni da distribuire agli uomini, che siano sufficienti a redimerli pienamente e salvarli, rimanendo così appagato pienamente il desiderio e l'amore dell'Uomo-Dio per la salvezza eterna e compiuta della specie a cui, come uomo, appartiene. Ma qui abbiamo già spinto il piede in un campo più sublime di quello che è assegnato alla semplice ontologia.

Per somiglianti ragioni, il sacrificio non può essere *propiziatorio*, se non è fatto da una creatura innocente. Quando questa onora Iddio col dolore e colla distruzione d'una cosa cara, Iddio, che la vuol felice, la ristora concedendole ciò che desidera, *quella propiziazione* per ottener la quale fa il sacrificio. E questo è

giusto, poichè il dolore e la privazion delle cose care non è dovuta alla creatura innocente, secondo l'ordine dell'essere; ella dunque, che il soffre in ossequio di Dio, o per sua volontà, ha un credito, e il pagarglielo è conforme all'istinto della divina beneficenza.

1062. La giustizia dunque in Dio nasce da quella tendenza diffusiva del bene, che non si può arrestare nel suo atto finchè non sia giunta al suo ultimo termine possibile. In virtù di questa tendenza, Iddio vuole e fa

1.° che l'innocente sia felice, cioè che tutt'i desiderî della sua natura e della sua condizione sieno soddisfatti;

2.° che, se l'innocente soffre, sia compensato della sua sofferenza con una quantità di beni straordinarî, cioè eccedenti i desiderî della sua natura e della sua condizione;

3.° che, se la creatura intelligente e libera sceglie il male e così oppugna l'essere e ne ricusa i beneficî, ella in questo suo stolto conato trovi il dolore e l'infelicità: perchè così risulta necessariamente dall'essenza dell'essere e della forma finita dell'essere creata da Dio, e Iddio vuol l'essere e la natura delle cose da lui create. Tali sono le tre supreme leggi della eterna giustizia.

CAPITOLO X.

Della bellezza.

Articolo I.

La bellezza consiste in una relazione coll'intelligente, e ha natura di termine. — Come si distingua dal piacevole.

1063. Quanto noi abbiamo ragionato fin qui intorno alle relazioni ci dà in mano tutti gli elementi che entrano a costituire il concetto della *bellezza*, che ci rimane a svolgere.

Questi elementi sono l'essenza, la verità, l'ordine, la perfezione; ma convien vedere in qual modo concorrano a formare il concetto della bellezza, e che cosa questo concetto aggiunga a' suoi elementi, in che si distingua da ciascuno d'essi, come s'origini.

Noi abbiamo veduto che le relazioni si possono considerare nel loro principio, e nel loro termine. La *bellezza* è anch'essa indubitatamente una relazione, e una relazione colla mente. In fatti, la relazione è « un'entità che non si concepisce se non a condizione che si pensino simultaneamente due entità ». Or togliete via la mente; non è più possibile concepire alcuna bellezza, come nè pure alcun oggetto. E di vero, nessun ente che sia privo d'intelligenza può esser atto a conoscere o a fruire la bellezza. Quindi alle bestie è bensì conceduto il *piacevole*, ma non il *bello*. Egli è dunque chiaro, e conforme al comune sentire degli uomini, che non si può confondere il bello col piacevole: che è uno dei grossolani errori della scola de'sensisti.

Ma se la *bellezza* consiste indubitatamente in una relazione coll'intelligenza, rimane a vedere s'ella abbia natura di *principio della relazione*, o *di termine*. Egli è facile accorgersi, che in queste relazioni l'intelligente ha natura di principio, e la bellezza o il bello ch'egli contempla e fruisce ha natura di termine. La *bellezza* dunque ha questo carattere comune colla *verità*, ch'ella è il termine d'una relazione colla mente.

Conviene quindi, che noi parliamo della bellezza in quanto è *termine* d'una relazione colla mente, poichè nell'esser termine consiste la sua natura. Conosciutane poi la natura, considereremo altresì, che cosa questo termine conferisca al suo principio, e parleremo della fruizione della bellezza.

Articolo II.

Della bellezza nella sua essenza.

§ 1.

L'essenza della bellezza è obiettiva. Come si distingua il bello dal bene, e dal perfetto.

1064. Il termine della mente è l'obietto: la bellezza dunque appartiene alla forma obiettiva dell'essere, come la verità.

Da questo già apparisce la differenza che passa tra il *bene*, ed il *bello*. Poichè il *bello* è obiettivo, come dicevamo; quando il *bene* è per sua stessa essenza subiettivo, e benchè possa essere

considerato anche obiettivamente come ogni altra cosa, pur la sua natura non è mai di essere obiettivo, ma di essere la perfezione d'un subietto, come risulta dalle cose altrove da noi discusse (1030 segg. — *Principî della scienza morale*, c. II, e IV). Poichè, se il bene fosse puramente conosciuto, sarebbe oggetto della mente di chi lo conosce, ma non sarebbe necessariamente bene del conoscente: potrebbe esser bene d'un altro soggetto. Che se non fosse bene nè pure d'un altro soggetto, non sarebbe nè pure bene, poichè ciò che non è bene a nessun subietto non è bene. È dunque essenziale al bene d'esser bene d'un subietto: ha dunque natura subiettiva; e qualunque cosa si concepisca, fino a tanto ch'ella non perfezioni un subietto, non ha conseguito natura di bene. All'incontro la natura dell'oggetto è quella di distinguersi dal subietto, come un altro, e di contrapporsi al subietto. Che se il subietto dalla presenza dell'obietto deriva a sè qualche dilettazione o perfezione, questa conseguenza subiettiva non può confondersi coll'oggetto il qualé in sè stesso, come tale, non ha nulla di subiettivo.

Laonde, quando si parla del *bene oggettivo*, non si vuol dire che basti al bene l'essere obietto per esser bene; ma che il subietto riceva un perfezionamento dalla sua unione coll'obbietto, dalla sua inesistenza in questo. In questo senso all'obietto s'attribuisce la natura di bene, come a quello che presta al subietto il mezzo di perfezionarsi; perchè è una perfezione del subietto l'inesistere nell'obietto, e l'averne consapevolezza amorosa. Apparisce dunque che è un atto del subietto, quello pel quale questo si perfeziona inesistendo nell'obietto. Da un atto del subietto l'obietto acquista la denominazione di bene obiettivo. E il bene per sua propria essenza è sempre subiettivo, quantunque l'obietto sia una condizione, senza la quale non ci possono essere certi beni.

Conviene nondimeno, affine di evitare gli equivoci, distinguere ciò che per sua essenza è qualche cosa di subiettivo da ciò che è subiettivo non per sua propria essenza, ma pel modo di concepire della mente che lo riveste della forma subiettiva. Poichè, come noi abbiamo veduto, le forme si trovano tanto nelle *entità*, quanto nel *modo* col quale la mente concepisce le entità. Il quale doppio apparire delle tre forme nasce dal doppio modo di essere di ciascuna, in sè, e inesistente nelle altre due; onde la

mente può sempre o concepire la forma da sè, o concepirla dentro l'altra dove pur la vede esistente. Indi viene, che tutto ciò che può aver forma di un predicato, come *buono, bello, perfetto, ottimo, vero* ecc. è subiettivo in questo senso, che è rivestito di forma subiettiva pel modo nel quale la mente lo concepisce, poichè il predicato si concepisce contenuto nel subietto; ma non viene però, che le entità espresse da tali predicati sieno subiettive per loro essenza. E per fermo, il buono, il perfetto, l'ottimo predicano d'un subietto entità che sono veramente subiettive per loro essenza; ma dicendosi che una cosa è vera o è bella, si predicano entità che hanno per lor forma essenziale l'obiettiva.

Viceversa, il bene ed ogni altra entità essenzialmente subiettiva riceve la forma oggettiva, purchè si considerino dalla mente come contenute nell'oggetto, dove ogni subietto e ogni cosa subiettiva pur si contiene.

Concludiamo dunque, che la bellezza è qualche cosa di obiettivo, e nulla di subiettivo com'è il piacevole ed il bene. Per questo un dato bello può essere veduto da un subietto intelligente che non ne partecipa: un uomo deforme può contemplare il volto d'altrò uomo bellissimo, e anche godere di tale contemplazione.

§ 2.

La verità e la bellezza sono concetti diversi.

1065. La bellezza dunque è obiettiva per sua propria essenza. Ma è obiettiva anche la verità. Son questi dunque, due concetti, o un concetto solo?

La verità, abbiamo detto, è l'oggetto necessario, ossia è l'essere che manifesta sè stesso alla mente (*Logic.* 1047-1049). Quando la mente dunque vede l'essere, vede la verità; la verità dunque è l'essere che semplicemente si manifesta tale qual è alla mente. E ogni altro oggetto, pensato liberamente (il quale altro oggetto si riduce a determinazioni dell'essere), è vero se è conforme all'essere stesso essenziale.

Ma la bellezza non è solo l'essere che si fa conoscere qual è alla mente: poichè si può conoscere ugualmente ciò che è brutto, e ciò che è bello, si può conoscere un volto in quanto è brutto,

e pur quella nostra cognizione è vera se quel volto è brutto come ce lo dà il giudizio che portiamo del medesimo. Ciò che è vero dunque è diverso da ciò che è bello.

§ 3.

L' uno solo non costituisce la bellezza, e nè pure la moltitudine senza l'uno.

1066. Una delle differenze che separano il concetto della verità da quello della bellezza si è, che anche l'uno semplice e astratto da ogni altra cosa è un degli oggetti necessarî della mente, e però è verità. Che anzi il numero e tutte le proposizioni aritmetiche sono vere a cagione dell'uno astratto da cui si originano, e che, come prima loro verità, serve di misura e di causa della lor verità.

All'incontro, non si potrebbe riconoscere nessuna bellezza nell'uno separato da ogni altro elemento per via d'astrazione.

Ma se non c'è ancora la bellezza nell'*uno*, benchè ci sia la verità, non ci può essere la bellezza nè pure nella *moltitudine* senza l'uno; perocchè la moltitudine senza l'uno, non avendo nulla che la contenga e la costituisca un'unica entità, non è altro, che l'uno ripetuto più volte, ciascuno de' quali uni rimane un uno separato dagli altri; e come in un uno non c'è la bellezza, così non c'è pure in un altro uno, e in nessun uno finchè si rimane uno. La bellezza dunque non può essere nella moltitudine priva dell'uno.

Pur la moltitudine, ossia la pluralità, è necessaria alla bellezza (1); sì perchè, se essa non può consistere nel semplice uno, molto meno può consistere nel nulla; e sì perchè la bellezza è certamente una *perfezione*, e noi abbiamo veduto che il concetto

(1) Così Giovanni Francesco Pico della Mirandola, uno de' nostri illustri filosofi da noi dimenticati: *Pulcri vero nomen tametsi rebus etiam compositis simplicibusque tribui quandoque soleat: nihilominus apud celebres auctores, tam Platonicos quam Peripateticos, non nisi compositis rebus exacte tribuitur. Consistit enim in eximia quadam et eleganti diversarum partium compositione: ex quibus ipsa pulchritudo conflatur, indeque dissultat.* De appetitu primae materiae, I, 3.

di perfezione e di perfetto importa essenzialmente qualche pluralità.

Questo spiega perchè Platone, Sant'Agostino, e coloro che hanno seguito questi grandi maestri riposero la ragione universale della bellezza nella « moltitudine e varietà ridotta all'unità » (1): nella quale definizione considerarono la *moltitudine* come la causa materiale, e *l'unità* come la causa formale della bellezza (2).

§ 4.

Cinque elementi astratti e ancora indeterminati che si devono distinguere nel concetto di bellezza: 1.° verità; 2.° unità; 3.° moltitudine; 4.° totalità; 5.° plauso mentale.

1067. Ma oltracciò è da considerarsi, che quella pluralità che concorre a formare il concetto di bellezza non deve formare un uno qualunque, ma tale che sia intero, o costituisca un *tutto* a cui nulla manchi. Poichè anco le parti, per es., d'un uomo a cui manchi una gamba formano un'unità finchè l'uomo vive, ma non formano quell'uno che merita il nome d'intero o di *tutto*; e però in quanto a tal uomo manca quella parte che deve avere per essere un tutto perfetto, in tanto è deforme.

Finalmente è ancora da considerarsi, che la parola *bellezza* inchiude un'approvazione e un plauso della mente: un plauso che la mente è necessitata a dare ogni volta che la vede, per una legge ontologica dell'unione tra il subietto intellettivo, e l'oggetto che ha i caratteri della bellezza. E in questo si distingue precipuamente il concetto di *bellezza* da quello di *ordine*. Poichè nel concetto di ordine altro non s'acchiude, che la cospirazione di più entità nell'uno. Ma quando si dice bellezza, s'intende di aggiungere un'approvazione mentale ed un plauso, come dicevamo, a quell'ordine che si contempla nell'ente.

1068. Se dunque noi raccogliamo gli elementi astratti della bellezza, che fin qui abbiamo rinvenuti, ne troviam cinque, tutti

(1) Cf. André, *Essai sur le beau*; e Gerdil, *Della origine del senso comune*, pr. XXVII.

(2) *Omnis porro pulchritudinis forma unitas est.* S. Aug. Ep. XVIII.

necessari a costituire un tal concetto; e sono: 1° l'oggettività; 2° l'unità; 3° la pluralità; 4° l'integrità del tutto che questa dee formare mediante l'unità che la raccoglie; 5° il plauso intellettuale.

La verità è l'essere oggettivo. È dunque chiaro, che la bellezza, che ha essenza oggettiva, è cosa che si contempla dalla mente nella verità. E perciò acconciamente gli Scolastici diedero alla bellezza per suo elemento la *lucidezza* (1). Chè, s'ella fosse cosa priva di luce intellettiva, non potrebbe essere una relazione colla mente, nè aver natura di bellezza. Nè basterebbe alla bellezza la lucidezza sensibile. Poichè questa da sè, come sta in un ente privo d'intelligenza, può ben esser *piacevole* se è moderata (2), ma il piacevole è diverso dal bello; e in un ente intellettivo ella contribuisce alla bellezza in quanto gli dà una più viva e perspicua cognizione dell'oggetto. La *lucidezza intellettiva* poi non ammette eccesso alcuno, come osservò Aristotele (3): *ed eccesso* non può ammettere nè pure la bellezza. Quindi nel Saggio sull'*Idillio* e sulla *nuova letteratura italiana* noi abbiamo definita la bellezza « l'ordine della verità »: e vi abbiamo dichiarata questa definizione.

Dovendo poi l'unità ravvisarsi nella pluralità, egli è mestieri che le parti, nelle quali sta la pluralità, concorrano tutte a costituire l'uno. La concorrenza di ciascuna parte a produrre l'uno fu già da noi chiamata *convenienza*; dal che appare, come la *convenienza* si distingua dalla *bellezza*: quella essendo propria di ciascuna parte, questa del *tutto* che ne risulta.

Quando poi le convenienze di tutte le parti a costituire l'uno si considerano prese nel loro complesso, e si osserva che non solo la convenienza d'una parte impedisce la convenienza di qualche altra, ma che di più s'aiutano tutte reciprocamente alla produzione dell'uno nella moltitudine: allora si ha il concetto d'*armonia*, distinto tanto dal concetto di *bellezza*, quanto da quello di *convenienza*.

(1) S. Tommaso enumera tre elementi della bellezza: l'*integrità*, la *proporzione debita*, e la *chiarezza* o lucidezza (S. I, XXXIX, 8; II, II^{a}, CXLV, 2; CLXXX, 2, ad 3um). Ora nella *proporzione* si contiene l'unità e la pluralità, e di più la loro conveniente unione.

(2) Cf. S. Aug. De Mus. VI, 13.

(3) De An., III, 4.

Il quarto elemento poi, che determina qual uno si richieda alla bellezza, ed è quell'uno che ha natura di *tutto*, è la propria sede della bellezza stessa, com'ebbe osservato acutamente S. Agostino (1).

Ma non è meno essenziale alla bellezza il quinto elemento, che è la natural virtù che ha quest'uno tutto, quand'è fatto oggetto alla contemplazione della mente, d'esigere e di riscuotere da lei un'approvazione, una lode, un plauso che, come dicevamo, è un fatto primigenio e ontologico, cioè nascente dalla relazione essenziale tra la mente e un tale oggetto. Ora, sebben l'atto di questo plauso sia un atto subiettivo, pur la lode stessa che si dà è distinta dalla soddisfazione e dal piacere del subietto, è atto di *potenza obiettiva* (*Antropolog.* 521 segg.), simile a un atto di giustizia con cui il subietto attribuisce ad altri il suo, senza riflessione sopra se stesso.

Infatti, la relazione di *presenzialità* che ha l'obietto al subietto intelligente, quand'esiste attualmente, risulta da certe attualità che sono nell'oggetto in quant'è presente, e da certe altre attualità che sono nel subietto in quanto gli è presente l'obietto. Queste attualità dell'oggetto in quant'è presente, si dicono *esigenze*: le attualità del subietto a cui è presente, si dicono *bisogni* o *necessità* intellettuali e morali. Così, l'oggetto come verità, essendo presente alla mente, mostra a questa la *esigenza* dell'assenzo speculativo; l'oggetto come legge morale, mostra l'esigenza dell'assenso pratico; l'oggetto come bellezza, mostra l'esigenza della lode, o del plauso. Le attualità poi, che a queste corrispondono nel subietto, sono il *bisogno* ossia la *necessità* intellettiva e morale di dare quell'assenso speculativo, quell'assenso pratico, e quel plauso.

Queste attualità sono altrettante relazioni.

Le attualità che si manifestano nel subietto per la presenza dell'obietto, e che si possono considerare astrattamente come effetti di questa presenza (benchè non sieno propriamente effetti, ma costitutivi della stessa presenza attuale, o, se così si voglion

(1) *Et animadvertebam et videbam in ipsis corporibus aliud esse quasi totum, et ideo pulchrum, aliud autem quod ideo deceret, quoniam apte accommodaretur alicui, sicut pars corporis ad universum suum, aut calceamentum ad pedem, et similia.* Conf. IV, 13.

chiamare, *effetti formali*), sono relazioni che hanno il subietto della relazione nel subietto reale e il termine nell'obietto.

Le attualità che manifesta l'oggetto presente, sono relazioni che esistono come in proprio subietto nell'oggetto presente.

Quelle sono *subiettive*, queste *obiettive*.

Ora, alla bellezza, essendo essenzialmente obiettiva, appartengono queste *seconde relazioni*, e non le prime che a queste conseguono.

L'elemento dunque che costituisce la bellezza non è nè il plauso dato attualmente dalla mente, nè la necessità ch'ella sente di darlo, ma *l'esigenza del plauso*, come una proprietà dell'oggetto presente, ossia come una relazione, della quale il subietto e il fondamento sono nell'oggetto stesso presente, e il termine nella mente. Il subietto di questa relazione è un subietto dialettico.

§ 5.

Analisi dell'esigenza che hanno certi oggetti di riscuotere una lode o un plauso dalla mente.

1069. Ogni entità, la quale sia una, ma risulti da più entità, può essere o necessaria, o contingente.

Le entità necessarie sono l'Essere sussistente, cioè Dio, e l'essere ideale, ossia le idee.

Le entità contingenti non sono essere, ma sono realizzazioni dell'essere ideale, ossia delle idee.

Ogni entità necessaria che sia una, risultante da più, non ammette in sè possibile cangiamento; e però i più, che formano quest'uno, sono determinati tanto per rispetto al loro numero, quanto per rispetto alle relazioni per le quali cospirano a formare quest'uno. L'uno risultante dai più è come un fatto immutabile: ha tanti elementi, non uno di più, non uno di meno: ciascun di essi ha quella tale relazione immutabile di convenienza: le convenienze di tutti hanno quella immutabile armonia per la quale formano quell'uno. Perciò nei più c'è un *ordine* fisso, e l'uno che si contempla in quest'ordine è perfettamente costituito, è *perfetto*.

1070. Ma se nella sfera delle entità necessarie, risultanti da più, c'è sempre l'*ordine* e la *perfezione*, non è così nella realizzazione di quelle entità necessarie che, come abbiam veduto, sono le idee; poichè in queste realizzazioni ci può essere l'imperfezione, il disordine e il male, onde allora si dicono entità imperfette, guaste e cattive. E non di meno, per conoscere l'imperfetto e il disordinato nei contingenti non c'è bisogno d'altre idee, che di quei tipi perfetti ch'essi dovrebbero realizzare, e a cui il reale si riferisce (*Ideol.* 500—503, 648—652).

Abbiamo già risposto alla domanda: « in che modo l'uomo si accorga qual sia l'idea a cui il reale appartenga »; e abbiamo detto che l'uomo, percepito che abbia intellettivamente il reale, n' ha per mezzo dell'universalizzazione (*Ideol.* 490—499) l'idea piena. In questa egli trova per astrazione l'idea astratta che gli mostra qual sia l'*essenza astratta* di quel reale medesimo. Questa essenza astratta è sempre realizzata: non può mancar mai nel reale la realizzazione di essa, perchè, se mancasse, il reale non sarebbe. Questa essenza astratta presenta all'uomo il tipo del reale, ma spoglio egualmente e delle sue perfezioni, e delle sue imperfezioni accidentali. Poichè tutto ciò che nel reale v' ha d'imperfetto appartiene alla sfera degli accidenti.

Ora, quell'idea che fa conoscere l'essenza astratta del reale fa conoscere altresì virtualmente tutte le perfezioni accidentali che dovrebbe avere affinchè la realizzazione del suo *archetipo* riuscisse perfetta: fa conoscere queste perfezioni, non immediatamente, ma perchè si contengono tutte virtualmente nell'*essenza astratta*. Ciò che si contiene virtualmente in un'idea non si vede immediatamente; ma si può dedurre e scoprire, come già dicemmo, quando alla mente sia data la condizione per eseguir l'operazione intellettiva necessaria. La condizione è di avere un punto d'appoggio, a far questa operazione, nel reale stesso percepito. Or, qual può essere questo punto d'appoggio? Esso trovasi non meno nelle perfezioni, che nelle imperfezioni accidentali che si percepiscono nel reale. Per intendere come ciò sia, si rammenti, che quando si conosce la perfezione si conosce anco l'imperfezione che è il suo contrario; e conseguentemente, quando si conosce un'imperfezione si conosce pur la perfezione che le è contraria. Ciò posto, nel reale per-

cepito si trova primieramente la sua essenza astratta. Di poi si possono trovare alcune qualità che sono perfezioni accidentali. Percepite che s'abbiano nel reale queste qualità, nell'essenza astratta si vede che sono perfezioni, si vede che ad essa convengono; e così quelle perfezioni che in essa prima giacevano virtualmente e in istato d'occultazione, or si sono rese attuali, mostrandole l'essenza astratta in se stessa. Ma nel medesimo reale da noi intellettivamente percepito si possono trovare eziandio qualità che sono imperfezioni. Anche queste si riportano all'essenza astratta, e in essa vedesi che non le convengono, ma le ripugnano: onde si conoscono per imperfezioni. Ma conosciute queste siccome imperfezioni, con ciò solo si conoscono le perfezioni contrarie ad esse, per la ragion de' contrari; e così anche queste imperfezioni, che giacevano prima in quella essenza virtualmente, si manifestano in essa attualmente; e l'essenza perfezionasi nella nostra mente e si avvicina all'attualità dell'archetipo.

1071. Ma in un solo reale percepito non cadono nè tutte le perfezioni, nè tutte le imperfezioni di cui è suscettiva l'*essenza astratta* di esso, specialmente dacchè i gradi stessi delle perfezioni sono moltiplici, e il loro aggruppamento armonico varia anch'esso e ammette gradazioni. Questo spiega la ragione per la quale la percezione d'un solo reale non soglia bastare a ridurre l'essenza astratta in un archetipo perfetto, e sia necessario, per raccogliere nella mente questo archetipo, aver dinanzi all'occhio molti e diversi reali rispondenti alla stessa essenza astratta, e questi dotati delle maggiori perfezioni possibili. Poichè ciò che è contrario direttamente alla imperfezione è bensì la perfezione contraria a quella; ma nel suo grado minimo. Onde la sola vista dell'imperfezione non conduce la mente a trovar la perfezione contraria nel suo massimo grado, o a vedere qual eccellenza ella potrebbe dare al reale stesso. Indi è, che gli artisti devono scegliere le bellezze sparse in un gran numero d'enti naturali, e congiungerle insieme con sagacità.

È bensì vero, che anche il grado minimo della perfezione è un cotal punto d'appoggio per ascendere a' gradi maggiori; e che un aggruppamento di perfezioni è punto d'appoggio, dal quale la mente può passare a concepire un aggruppamento più armo-

nico. Ma non bastano a questi passaggi le facoltà d'ogni mente. È necessario a ciò una mente sublime, quella che si suol chiamare *genio*; e anche il volo di questo ha suoi limiti. Onde niuna mente umana può mai compiere tutte quelle operazioni intellettive, alle quali ci sarebbe forse il punto d'appoggio nella stessa natura. Per *punto d'appoggio* dato alla mente intendiamo dunque: « qualche cosa di *percepito*, dal quale ci sia un passaggio dialettico a conoscere positivamente altra cosa non percepita, mediante l'immaginazione intellettiva ».

1072. Quando dunque la mente vede in un ente reale delle qualità che sono perfezioni, ella pronunzia questo giudizio: « Quest'ente reale, riguardo a queste qualità, realizza ciò che conviene alla sua essenza astratta e che in essa virtualmente si comprende ».

Quando vede in un ente reale delle qualità che sono imperfezioni, ella pronuncia quest'altro giudizio: « Quest'ente reale, riguardo a queste qualità, non realizza ciò che conviene alla sua essenza astratta e che in essa virtualmente si contiene ».

Or si consideri, che *essenza astratta* e archetipo *o essenza archetipa* sono due modi manifestativi della stessa essenza, non già di due essenze diverse: solo che quella è mostrata alla mente umana così che nasconde nella virtualità quanto questa manifesta. Coll'*essenza astratta* dunque l'uomo è obbligato a giudicare nel modo detto delle perfezioni, e delle imperfezioni degli enti contingenti; mancandogli l'*essenza archetipa* (*Ideol.* 650), alcune parti di questa va raggruzzolando dall'esperienza, da un'induzione e da un'integrazione più o meno sagace: e l'andar molto innanzi in questo lavoro è ciò che forma la mente de' grandi artisti.

Nei giudizî dunque, che si portano intorno alla perfezione o all'imperfezione de' contingenti, altro non si pronuncia, se non che « essi realizzano perfettamente o imperfettamente la propria essenza », ossia, che « essi sono o non sono quel che *devono* essere ».

1073. Ma qual è il valore di queste parole « devono essere »? in che necessità qui c'incontriamo?

Ci hanno due necessità; l'una *di fatto*, l'altra *di debito*. La necessità di fatto è l'eterno archetipo d'un dato ente finito. La necessità di debito è quella per la quale la realizzazione dell'ente

finito deve esser fatta così e così, acciocchè realizzi quell'archetipo. Qual è dunque la natura di questa necessità, che la realizzazione d'un ente sia così e così?

A dichiararla, esprimiamola con tre delle sue formole più proprie, e spieghiamole: tosto s'intenderà che cosa vuol dire *necessità di debito.*

Prima formola: « Ogni cosa contingente dee realizzare la sua essenza ».

Seconda formola: « Ogni cosa dee avere perfettamente il proprio essere ».

Terza formola: « Ogni cosa dee esser quello che è e che si denomina » (1).

Se si considera la formola: « ogni cosa contingente dee realizzare la propria essenza », si vedrà che anco secondo i comuni giudizî si considerano le cose contingenti non come *essenze*, ma come *realizzazioni*. Se dunque son realizzazioni, esse o devono realizzare l'essenza loro, o in quanto non la realizzano non sono realizzazioni. Sono dunque, e non sono. Or questo è impossibile. Devono dunque essere quello che sono, cioè realizzazioni. La prima formola quindi rientra nella terza, che « ogni cosa deve essere quello che è e che si denomina ». Se pertanto i contingenti non fossero realizzazioni, nulla sarebbero. Ma sono, perchè si percepiscono, e in essi percepiti si vede realizzata l'*essenza* astratta. Consistendo dunque la natura stessa de' contingenti nell'esser eglino realizzazioni, eglino sono per lor propria natura *relativi* all'essenza. Se sono relativi all'essenza, non hanno l'intiera e perfetta lor natura se non quando realizzano tutta l'essenza, non solo l'essenza astratta, ma anche le perfezioni accidentali che essa nasconde nella sua virtualità, e che poi manifesta quando diventa piena o archetipa. La necessità dunque di cui si parla è questa: che la realizzazione, dappoi ch'ella esiste, abbia la sua piena natura di realizzazione, e così abbia « tutto il proprio essere », che è la seconda formola. Questa *necessità di debito* si predica dunque del contingente che si percepisce e che perciò esiste, e viene in altre parole a dire così: « Dacchè esiste la realizza-

(1) *Sul margine del manoscritto son segnate con matita queste parole:* È necessario che ogni cosa sia quello che *è*. L'è si riferisce alla necessità di fatto, perchè ogni cosa è l'*essenza*.

zione dell'essenza A, essa non può esser perfetta realizzazione se non realizza tutto ciò che c'è nella stessa essenza A ».

Questa *necessità di debito* è fondata nell'ipotesi, che la *realizzazione*, cioè il reale, ci sia. Posto dunque il reale esistente, sopravviene il pensiero a giudicarlo, e dice così: « Questo reale realizza l'essenza astratta A, perchè essa trovasi nella percezione del medesimo: ma l'essenza astratta A, veduta a pieno dalla mente, contiene tali e tali altre cose che non si trovano nel detto reale: questo reale dunque è difettoso, perchè non realizza tutta l'essenza che mostra in sè, e da cui si denomina »; e il contrario dice, se la realizza. La *necessità di debito* giace quindi nell'essenza astratta realizzata, che non è tutta la essenza. Che l'essenza astratta abbia seco tutte le sue perfezioni accidentali, questa è *necessità di fatto*. Che quel reale che mostra in sè realizzata l'essenza astratta esiga d'avere in sè realizzate anche le perfezioni accidentali che sono di fatto indivisibili da quell'essenza, questa è *necessità di debito*, o sia una esigenza, e viene a dire: « Se il reale dev'essere perfetto, dee realizzare tutto ciò che si contiene in quell'essenza ch'egli realizza: se no, non è realizzazione perfetta ». È necessaria questa realizzazione acciocchè il reale sia perfetto. Essendo egli realizzazione della tale essenza, *deve* realizzarla tutta acciocchè sia perfetto. Dire che non la realizza tutta, è dire che è un reale imperfetto.

Questa *necessità di debito* dunque è la necessità logica applicata alla natura de' contingenti. Poichè la necessità logica è quella per la quale non si può ammettere che una cosa sia e non sia nello stesso tempo (*Logic.* 191): ad essa riducesi la necessità metafisica, e ogni maniera di necessità (*Ideolog.* 1460).

1074. Applicando il principio della necessità logica, abbiamo nel caso nostro questa proposizione più ristretta: « La realizzazione dell'essenza A dev'essere realizzazione dell'essenza A », perchè altramente ci sarebbe contraddizione, e la contraddizione è impossibile.

Ora, vediamo se questo reale *a* sia realizzazione della essenza A. Egli mi presenta in se stesso un'antinomia, perchè ho ad un tempo queste due proposizioni contradditorie:

« Il reale *a* è una realizzazione dell'essenza A ».

« Il reale *a* non è una realizzazione dell'essenza A ».

Il difetto del reale sta in quest'antinomia ch'esso mi rappresenta. Quest'*antinomia* che il reale presenta alla mente che ne giudica, e in cui consiste il suo difetto, è di una speciale natura. Certo l'antinomia non è assolutamente *contraddizione*: poichè l'assoluta contraddizione, come non può esser pensata, così non può esser nè pur realizzata. Cerchiam dunque come si concili tale antinomia, e come, sebben si concili, possa rimanere in essa il concetto di difetto e d'imperfezione.

Parlando in modo indeterminato, la detta antinomia si concilia dicendo, che il reale *a* realizza l'essenza A in quanto ella si pensa astrattamente, e non la realizza in quanto ella si pensa pienamente. Così è tolta la contraddizione dialettica.

1075. Ma convien dar la spiegazione ontologica di tale conciliazione.

È dunque da richiamare a mente la natura dell'*essenza* che, rimanendo identica, può esser pensata in due modi: con limiti di sguardo (*Logic.* 360), *astratta*; e senza alcuno di questi limiti di sguardo, nè altri limiti quali si vogliano, *archetipa*. L'identità dell'essenza ne' due modi ne' quali si pensa è fondata in questo: che l'una e l'altra, l'astratta e l'archetipa, contengono lo stesso; ma la prima contiene solo virtualmente una certa parte di quello che la seconda mostra spiegatamente. Nè l'una nè l'altra però si conoscerebbero per identiche, se non avessero spiegata e manifesta alla mente una certa parte di sè. Questa parte dell'essenza che attualmente si vede identica tanto nell'essenza astratta, quanto nell'archetipa, è quella che fa conoscere l'unità e l'identità delle due essenze, e a cui l'uomo aggiunge quel nome con che la chiama, e a cui riferisce anche la definizione. Tutte le essenze finite dunque (o almeno quelle essenze finite di cui parliamo) si possono pensare più o meno attualmente. Ma c'è in esse una parte la quale non può mancar mai, col conoscer la quale si conosce quella essenza, e senza conoscer la quale non si conosce quella essenza: parte fondamentale della essenza, e che sola si denomina e si definisce. C'è poi un'altra parte che, sebbene congiunta indivisibilmente colla prima, può essere o conosciuta attualmente, o conosciuta virtualmente nella prima, la cui spiegata cognizione perciò non è necessaria acciocchè si conosca quella essenza.

Ora, come nella maniera di concepire si dà l'accennata distinzione tra la parte fondamentale, e la parte accessoria dell'essenza finita, così questa distinzione si dà altresì nella realizzazione della medesima. Ma sebben la *realizzazione* corrisponda al modo di concepire di quella mente che la produce (sia la divina creando, sia l'umana nelle produzioni dell'arte), tuttavia la realizzazione trae seco una condizione di più: quella, che il reale deve esser sempre *determinato*. Niente può esistere in sè, se non a condizione che sia pienamente determinato: questo fu da noi dimostrato nel libro precedente, e deriva dalla natura della prima forma dell'essere. Indi avviene che l'*essenza astratta* non possa esser realizzata in sè, in quanto rimane nella mente come un indeterminato (1). D'altronde il resto dell'essenza, ossia le perfezioni accidentali contenute nell'archetipo, possono essere non pensate dalla mente realizzatrice, senza che per questo ella pensi meno l'essenza identica di cui si tratta. La mente dunque, nella realizzazione dell'essenza che vuol realizzare, posto che non voglia o non possa realizzare l'archetipo, dee dare al reale altre determinazioni, diverse da quelle che si trovano nell'archetipo. E queste determinazioni del reale, diverse dalle perfezioni che sono nell'archetipo, e imposte dalla mente all'essenza astratta acciocchè sia realizzabile, sono un genere *di limitazioni* che, discrepando dalle determinazioni perfettive dell'archetipo, si dicono *imperfezioni*.

Le imperfezioni del reale dunque non sono una semplice mancanza di *perfezioni attuali*, come è quella che si pensa nell'essenza astratta, ma sono « determinazioni limitanti, diverse e però opposte alle determinazioni perfezionanti » che appartengono all'essenza. Come dunque le perfezioni aggiunte all'essenza astratta producono l'essenza piena archetipa, così le determinazioni limitanti, escludenti le perfezioni, aggiunte all'essenza astratta producono nella mente le *essenze piene imperfette* (*Ideol.* 648 *segg.*).

Per questo modo il reale imperfetto realizza quella parte fonda-

(1) *Le dodici righe che indi innanzi seguono erano state cancellate dall'autore, che forse, non abbastanza contento di esse, intendeva di rifarle. Ma noi non abbiam potuto risolverci a ommetterle: tanto ci parvero connesse al resto.*

mentale della essenza, che fa conoscere l'essenza, e che ne costituisce l'identità, e secondo la quale l'essenza si nomina e si definisce: ma il resto dell'essenza vien supplito con determinazioni limitanti, escludenti le perfettive. Se dunque la parte astratta, che è sempre realizzata, è quella che definisce e nomina il reale, ne verrà, che nominandolo così, e poi non trovando l'essenza intera che si nomina in esso, s' incontri una specie di contraddizione. A ragion d'esempio, si consideri un uomo reale, e si domandi: « Che cos' è quest'ente »? Si risponde: « un uomo ». Ora, dicendosi: « è un uomo », gli si dà il nome dell'essenza, perchè « uomo » esprime l'essenza umana ». L'esser dunque di quest'uomo reale è l'essenza umana. Ma l' essenza umana ha le perfezioni che sono nell'archetipo « uomo »; perchè l'essenza umana, e l'archetipo uomo sono la identica essenza. Se dunque a quell' uomo reale mancano le perfezioni dell' essenza umana, egli non ha pienamente il suo proprio essere. Dicendosi: « è un uomo », s'afferma tutto ciò che si contiene nell' esser di uomo, senza eccezione. E dicendosi: « gli manca la perfezione dell' uomo », si nega ch' egli abbia tutto ciò che si contiene nell'esser dell'uomo. Veniam dunque a cadere in una contraddizione per la natura stessa del nostro concepire, e del nostro parlare. La scienza di predicazione discorda dalla scienza d'intuizione. Quando si dice: « questo reale è un uomo », allora si dice: « questo reale realizza l'essenza dell'uomo ». La mente ha presente l'essenza dell'uomo come termine della relazione, il cui subietto è il reale; e avendo presente l'essenza dell'uomo, ella vede che a questa essenza appartengono necessariamente tutte le perfezioni che si spiegano nell'archetipo. Questa è la necessità del fatto ideale. Ma a questa necessità del fatto ideale vien meno la realizzazione contingente. Nella realizzazione stessa contingente non c'è contraddizione, perchè tutto vi è determinato, e rispondente a una essenza piena, imperfetta. Ma vi è contraddizione tra la definizione del reale contingente (definizione che esprime la relazione sua all'essenza), e la natura dell' essenza, la quale ha una necessità di fatto d'essere fornita di tutte le sue perfezioni. Questa *necessità di fatto dell'essenza* riferita dalla mente alla definizione del reale, diventa una *necessità* di *debito*; poi-

chè, « se questo reale è la realizzazione dell'uomo, e l'uomo è un'essenza che necessariamente ha cotali perfezioni, la realizzazione dell'uomo, per esser perfetta realizzazione di tale essenza, DEVE aver perfezioni cotali ». Il difetto dunque, ossia l' imperfezione, sta nel reale contingente riferito a quell'essenza ch'egli realizza.

1076. L'*essenza* pertanto di un reale qualunque si può considerare come il *tema* della realizzazione, perchè il reale si chiama e si definisce dal nome dell'essenza. Esso è questo: dunque deve essere compiutamente questo: altramente manca al suo tema, è difettoso. Non è questa dunque una necessità d'esistenza, ma, posta l'esistenza, una necessità di perfezione. (1) Non si dice: « è necessario così, acciocchè esista »; ma « è necessario così, acciocchè esista compiutamente ». Non esistere compiutamente, non aver tutto il proprio essere, ecco il difetto, ossia l'imperfezione. Poichè, se un reale esiste, egli esiste a condizione di realizzare un'essenza. Il suo atto dunque, la sua tendenza, la sua natura, sono rivolti a realizzare la sua essenza: questa è il suo tema: se non lo realizza appieno, fallisce alla sua tendenza, alla sua natura.

La mente dunque, confrontando la realizzazione col tema da realizzarsi, ossia « confrontando un reale, come viene esposto dalla sua definizione, colla sua essenza completa ed archetipa, lo giudica imperfetto, in quanto non realizza questa essenza, e perfetto, se lo realizza pienamente. Col primo giudizio gli infligge un biasimo: col secondo gli attribuisce una lode. Il dar questo biasimo o questa lode è un atto del subbietto intelligente; ma col biasimo o colla lode si predica sempre la perfezione dell' oggetto: e si predica questa perfezione di lui, perchè egli l'ha in sè, ed è un' esigenza dell' oggetto verso il soggetto, che questo predichi dell'oggetto ciò che nell'oggetto c'è, e non predichi ciò che non c'è. Questa *esigenza oggettiva* nasce dall'essere l'oggetto essenzialmente manifestativo di se stesso al *subietto*. Il subietto e l'obietto sono l'uno per l'altro:

(1) *Ciò che s'è detto nella precedente nota (pag. 427) valga anche per tutto quel che segue fino al capoverso « Ma convien riflettere ecc. » nella pagina seguente.*

hanno una convenienza reciproca: questo manifesta se stesso all'altro, e la natura dell'altro è d'accogliere la manifestazione che lo perfeziona e l'informa. Se il subietto si opponesse all'obbietto manifestante, opererebbe contro la natura eterna delle cose, e attenterebbe, da parte sua, alla distruzione dell'obbietto e di se stesso subietto ad un tempo. L'esigenza dunque di cui parliamo si riduce a questa: « l'essere non può non essere: questa è necessità di fatto: niuno deve attentare a distruggerlo ». E la ragione ne è evidente. Un subietto che attenta alla distruzione dell'essere, attenta alla propria distruzione. Perocchè il subietto è un atto che tende necessariamente a mantenere e perfezionare il proprio essere; onde, attentando alla negazione o distruzione dell'essere, opererebbe contro l'atto pel quale egli è quello che è: avrebbe dunque una lotta con sè stesso: e la lotta nell'uno è il disordine, il male. Di più, l'essere è il bene di tutte le cose che sono; e però chi attentasse a distruggerlo (con atto stolto e impossibile) attenterebbe al bene di tutte le cose che sono: sarebbe in lotta coll'atto universale; e, di novo, la lotta è il disordine, il male. C'è dunque pel subietto una *necessità morale* di riconoscere e star in pace coll'essere; e l'essere, che presente al subietto intelligente manifesta se stesso, gli manifesta questa necessità; e questa manifestazione è l'*esigenza* oggettiva dell'essere, della quale parliamo.

Ma convien riflettere ancora, che la perfezione del *subietto intelligente* è appunto nel ricevere la luce dell'oggetto, e nella perfetta pace coll'oggetto posseduto; e che il subietto oltreciò è un principio *sentimentale*, ond'egli dee *sentire* la propria perfezione. Questa poi deriva dal riconoscere pienamente e volontariamente la verità dell'oggetto, perchè solo a questo modo è il subietto in pieno accordo e pace con esso. Riconoscere dunque pienamente la verità dell'oggetto è un atto perfettivo del subietto, e, a cagione del sentimento che costituisce la natura di lui, è un atto perfettivo accompagnato da un sentimento proprio, da una specie di esultanza, maggiore o minore secondo la perfezione e la eccellenza dell'oggetto. Questo sentimento d'esultanza intellettiva è quello che compie la nozione di quel *plauso*, del quale parlavamo come d'un quinto elemento della bellezza.

Questo plauso dunque non si concepisce nè col pensare al solo oggetto, nè col pensare al solo subietto intellettivo: ma allora quando si pensa all'obietto unito attualmente col subietto, e unito con unione perfetta. Appartiene a quella *conveniente relazione* tra il subietto e l'obietto, la quale di questi due elementi fa risultare un solo subietto informato ed atteggiato secondo la perfezione sua propria.

§ 6. (1)

Bello elementare che si trova in tutti gli enti: e bello su cui cadono i comuni giudizî degli uomini.

1077. Da tutto quello che noi abbiamo fin quì ragionato possiamo raccogliere un concetto più pieno della bellezza.

L'uomo comincia a veder la bellezza ne' sensibili, da' quali pure incomincia ogni suo sviluppo, e move ogni sua cognizione positiva.

Ogni ente sensibile è uno e molteplice nello stesso tempo. L'unità in ogni ente sensibile ha sempre una certa totalità, poichè non può esistere mezzo ente. Come abbiamo veduto, in ogni ente dee essere realizzata la sua *essenza astratta*; e questa ha sempre una totalità, perchè è indivisibile. Se le parti moltiplici formano quest'uno totale, esse hanno sempre una qualche convenienza con esso; altramente non lo formerebbero. Queste condizioni sono comuni ad ogni ente, non a' soli sensibili. Ora, ogni qualvolta la mente vede questa congiunzione de' più nell'uno, non può rimanersi dall'approvare l'ordine, e dal dargli qualche plauso. In ogni ente dunque ci sono, a qualche modo, gli elementi da cui risulta il bello: in ogni ente, per quantunque sia difettoso, c'è alcuna bellezza: qualche parte di questa è necessaria ad ogni ente acciocchè sia ente: ogni ente ha, come ente, qualche cosa che è gradevole alla mente che lo contempla, e ne riscuote qualche lode.

(1) "Anche sopra tutto questo paragrafo corse la severa cancellatura dell'Autore"; ma speriamo che i lettori non vorran condannarci se a loro l'abbiam conservato."

Ma questo bello, essenziale, dirò così, all'ente anche imperfettissimo, non è quello di cui si suol comunemente parlare. Quando si distinguono gli enti chiamandosi alcuni d'essi *brutti* e deformi, altri *belli*, s'intende parlare d'una *bellezza* di grado più alto. Per determinare questa bellezza su cui cadono i comuni giudizi degli uomini, non basta ricorrere ai cinque caratteri che abbiamo assegnati alla bellezza, e che si riscontrano, in una certa misura, in ogni ente: convien ricorrere ad un altro indizio; ed esso è il seguente:

Negli enti finiti (restringiamo il discorso a questi per semplificarlo) è realizzata sempre l'*essenza astratta*: e questo fa sì, che si ravvisi in tutti la *bellezza elementare*, senza la quale niente può esistere. A questa il più degli uomini non pon mente, e su questa non cadono i giudizi loro intorno al bello. Negli enti finiti oltracciò può essere realizzata qualche parte del loro archetipo che contiene le perfezioni accidentali; ma raro, o non mai, è realizzato pienamente e perfettamente. In quanto dunque gli enti finiti realizzano queste perfezioni, essi sono *belli*; in quanto non le realizzano e invece son determinati altramente, essi sono brutti. In tutti gli enti reali finiti per lo più suole trovarsi insieme mescolata una porzione di bellezza con una porzione di bruttezza. Come dunque giudicano di essi gli uomini? — Primieramente lasciamo da banda tutti i giudizi che gli uomini rozzi, o mal pratici della proprietà del parlare, credono o dicono di portare sulla bellezza degli oggetti, giudicando in quella vece o parlando del piacevole, del singolare o raro, del prezioso od utile, o d'altro che confondono colla bellezza; noi non parliamo di questi, ma di quei giudizii che veramente cadono sulla bellezza degli oggetti. Diciamo dunque, che, trovandosi negli oggetti mescolata una parte di bellezza con una parte di bruttezza, « gli uomini giudicano comunemente bello quell'oggetto, nel quale la parte di bellezza è tanta e tale da eccitare e fermare la loro attenzione, e tale e tanta all'opposto non è la parte di bruttezza »; onde, avverandosi questo caso, dicono semplicemente che l'oggetto è bello, e avverandosi l'opposto, dicono che è brutto.

1078. Molte circostanze poi conferiscono ad attirare e destare l'attenzione degli uomini, e fermarla sulla parte brutta, o sulla

parte bella degli oggetti: circostanze straniere alla bellezza stessa.

Una data bellezza che esca dell'ordinario, che sia rara o singolare, che vada congiunta al piacevole sensibile, all'utile, o che si mostri in un subietto amato per altre cagioni, chiama assai più d'attenzione, che non una stessa quantità di bellezza accompagnata da circostanze contrarie a queste.

Il medesimo è a dire della bruttezza. In un popolo, a ragion d'esempio, di forme comunemente grosse e deformi passerà inosservata la bruttezza, perchè ella non eccita l'attenzione, e non parrà bruttezza per mancanza di confronto.

In tali giudizî poi, co'quali si giudicano belli o brutti gli oggetti, ha parte oltremodo il gusto e l'educazione data al gusto di quelli che giudicano. Coloro che si sono formati degli ideali di bellezza che più s'accostano all'*eterno archetipo*, sono di più difficile contentatura, e trovano belle assai poche delle cose singole che sono nella natura. Ognun sa quanto lagnavasi Rafaello della scarsità de' buoni modelli, e come gli artisti devono faticosamente raccogliere le bellezze sparse in più oggetti della stessa specie, non trovandone alcuno che corrisponda da sè solo all'ideale che hanno nella mente.

Una regola nondimeno d'applicazione della precedente dottrina può essere questa: « Ogni qual volta un ente reale s'avvicina al suo archetipo più che non faccia il maggior numero degli enti della sua specie co'quali si confronta, dicesi bello ». « Un ente che realizza il suo archetipo meno che non faccia il maggior numero degli enti della sua specie co'quali si confronta, dicesi brutto ».

§ 7.

Differenza de' concetti di perfezione, di ordine e di convenienza da quello di bellezza.

1079. Da tutto quello che abbiamo detto fin qui risulta, che la *bellezza* è qualche cosa di affine alla *perfezione*, all'*ordine* e alla *convenienza*. Giova però, che vediamo se il concetto di bellezza in nulla si distingua da questi concetti.

Abbiam detto, che la *perfezione* si predica dell'uno, quando esso risulta da tutti quei più, da' quali deve risultare secondo la sua essenza, e che hanno con esso lui la convenienza e l'armonia che devono avere per metterlo in atto.

Abbiam detto, che l' *ordine* all' incontro si predica de' più, quando si considerano tutt'insieme cospiranti nell'uno.

La *convenienza* poi è quella relazione di ciascuno elemento, per la quale esso concorre nel miglior modo a produrre l'uno, che dee produrre secondo l'archetipo.

La *bellezza* ha qualche cosa che la distingue da tutti questi tre concetti.

Quando si considera che un ente è *perfetto*, allora non si prende in vista, che l'ente stesso subiettivamente considerato: si predica cioè la perfezione come una *proprietà* di lui *assoluta*, si riferisce a lui, senz'altra relazione. La bellezza all' incontro non è una *proprietà assoluta* d'un subietto, ma è una *proprietà dell'obbietto relativa* al subietto reale intelligente. La bellezza dunque chiude nella sua essenza quella stessa relazione ad un altro, che ha l'*oggetto*, il quale per sua essenza si riferisce all'intelligente; onde abbiamo posto a primo carattere della bellezza l'*obiettività*. La *perfezione* può essere ben considerata subiettivamente ed obiettivamente; ma ella nel suo concetto è sempre una proprietà assoluta di quel subietto di cui si predica.

L'*ordine* è certamente un concetto che involge l' obiettività; ma differisce dalla bellezza ancor più che il concetto di perfezione.

Poichè, primieramente il subietto dell'ordine sono i più raccolti dall'unità del pensiero. Laddove il subietto della bellezza non può essere, che l'uno risultante da' più. E in questo il concetto di bellezza conviene col concetto di perfezione; salvo che la perfezione si predica dell'uno come proprietà assoluta, la bellezza si predica dell'uno come propietà relativa al pensiero che se ne rallegra.

In secondo luogo, il concetto di ordine ci dà una certa distribuzione dei più con lor convenienti relazioni all'uno, ma non involge essenzialmente alcun'approvazione e plauso della mente. All'incontro l'uno oggettivo nei più è bello per questo appunto, che esige e riscuote dalle menti approvazione e plauso; onde non malamente la bellezza si può anche definire: « lo splendore

della perfezione e di ciò che è perfetto », intendendosi d'uno splendore intellettuale. Anco la perfezione e l'ordine certamente esigono e riscuotono approvazione, ma non sono perfezione e ordine per questa loro esigenza. Laddove la bellezza è appunto riposta in questa esigenza così fattamente, che, rimossa l'esigenza da parte dell'obbietto, e la necessità morale conseguente da parte del subbietto, non si pensa più la bellezza.

Finalmente, la *convenienza* d'una entità elementare al tutto, concorre, è vero, a produrre l'ordine del tutto, perchè è già un ordine elementare; ma non si può attribuirle con proprietà l'appellazione di bella, nè di brutta. Chè la bellezza appartiene all'uno che sia tutto, come abbiam detto. Nè già la bellezza si genera da cose belle, nel qual caso la bellezza sarebbe avanti di generarsi; nè havvi il pericolo temuto da Plotino, che s'ingeneri da cose brutte, poichè gli elementi della bellezza non sono suoi elementi in quanto sieno o belli o brutti, ma in quanto sono convenienti all'uno-tutto che formano.

§ 8.

Si determinano gli elementi indeterminati della bellezza sopra enumerati: e prima si determina l'integrità dell'uno.

1080. E tutto questo non è ancor sufficiente a darci il concetto della bellezza pienamente determinato in modo da non confonderlo con alcun altro, a darcelo tale, che esprima la stessa natura della bellezza. Già abbiamo proposti come ancora indeterminati i cinque elementi da' quali dicevamo risultare la bellezza.

Infatti, ponemmo tra gli elementi della bellezza l'*unità*, e la *pluralità*, la *integrità dell'unità* risultante dalla pluralità, l'*oggettività* di quest'uno intero risultante da' più, e il *plauso* che esige e riscuote dalle menti. Ma, tranne l'*oggettività* che è cosa chiara per se stessa e semplice, tutti gli altri quattro elementi addomandano delle determinazioni ulteriori; perchè indicano gli elementi della bellezza, più tosto che non li somministrino: danno de'segni astratti per conoscere quando e dove trovinsi gli elementi della bellezza, più tosto che non ce li sottopongano direttamente

al pensiero. A trovare effettivamente questi elementi colla scorta di quelli indizî astratti, dobbiamo proporci queste tre questioni.

Qual è l'*integrità dell'uno* che si esige a costituire la bellezza?

Qual è la natura dell'*unione* de' più e dell'uno da cui nasce la bellezza?

A che cosa è rivolto il *plauso* che la mente dà alla bellezza?

Cominciamo dalla prima questione: qual sia l'integrità dell'uno che esige la bellezza.

1081. L'integrità dell'uno che esige la bellezza è l'integrità dell'ente. Infatti, se l'ente non è intero, in quanto non è intero non è bello, ma difettoso: non è un uno perfetto, quell'uno, dico, che risulta dai più: non ha nè pure tutti gli elementi da cui deve risultare, o, se li ha, essi non hanno coll'uno le relazioni di convenienza che devono avere, e l'armonia tra queste.

La sede dunque propria della bellezza è l'ente compiuto. E però tutti quegli uni i quali vede la mente risultare da un certo numero d'astratti, si possono dire *raggi di bellezza*, o *bellezze fratte* o *diminute*, non bellezza compiuta; perchè, avendo pur tutti gli altri elementi, manca loro quello dell'*integrità* dell'uno formato da' più. Tale è quella specie di bellezza che la mente scorge nell'unità d'una scienza, o d'un raziocinio, o d'una formola algebrica. Possono certamente esigere e riscuotere queste specie di bellezze astratte un plauso altissimo e vivacissimo dalla mente, e ne vedrem la ragione più tardi; ciò non ostante, la loro non è bellezza compiuta, ma semplici frammenti o sprazzi di lei.

Rimane a cercare qual sia l'ente compiuto.

L'ente compiuto è certamente l'ente sussistente, il quale o è Infinito, o finito.

Per ciò havvi una *bellezza infinita*, che è quella dell'Ente infinito, e una *bellezza finita*, che è quella dell'ente finito sussistente.

L'assoluta integrità dell'uno non è propria, che dell'Ente infinito; e quindi solo nell'Ente infinito risiede l'*assoluta bellezza*.

L'*ente finito* è un uno intiero relativamente agli altri enti finiti; perchè egli esiste separatamente da essi, ed essi esistono separatamente da lui, di maniera che ciascuno di loro non è gli altri, ma è uno in se stesso, in sè solo.

Del pari e per una simile ragione l'ente finito è un uno intero relativamente a sè. E di vero, egli esiste così fattamente che, fuori

di lui, nulla esiste di lui. Ciò dunque che è, è tutto in se stesso, nel proprio uno. Ora, un uno è intero, quando ciò che esiste e che è determinato dalla sua essenza non eccede dall'uno medesimo, ma esiste come uno. Anche relativamente a sè ogni ente finito è dunque un uno intero, in quanto e come esiste quale uno. E così può esser sede di compiuta bellezza.

Ma dopo ciò, l'ente finito è doppio; poichè c'è il suo *essere proprio,* e questo è la sua essenza tipica: e c'è la *realizzazione contingente,* che è il reale. Nella nostra mente (restringiamo per maggior facilità il discorso alla mente umana) quelle due forme, l'essenza tipica e il reale finito, costituiscono il *percepito*. Conviene dunque dimandare, se la bellezza dell'ente finito risieda nella sua essenza tipica, o nel reale, o piuttosto nell'unione del reale coll'essenza tipica, unione che si fa nella mente umana e si chiama l'*ente percepito*.

1082. Ora, se si prende il puro *reale* separato dalla sua essenza, egli è privo dell'oggettività, elemento essenziale della bellezza. La bellezza dunque non può esistere, che o nell' *essenza tipica* o nel *percepito*.

1083. L'*essenza tipica* dell'ente finito si può concepire in due modi: o in modo che contenga tutto l'ente finito, quale è nella mente divina; o in modo che sia un'essenza puramente ideale, qual è nella mente umana. L'essenza tipica puramente ideale contiene l'ente finito, soltanto come possibile. Or l'ente finito non esiste veramente in sè, se non è realizzato, perchè essere realizzato equivale ad avere un'esistenza di forma subiettiva, la qual forma costituisce l'esistere in sè degli enti. Se dunque l'ente finito non esiste in sè, ma solo nell'essenza tipica ideale, manca il *subietto reale* di cui si predica la bellezza quando si dice: questo ente è bello. Ma altro è la bellezza che si predica d'un *subietto,* altro il subietto di cui la bellezza si predica. Può esserci dunque la *bellezza* nell'essenza tipica, benchè non ci sia il *bello,* cioè il subietto reale di cui si predichi. Infatti la bellezza è un'essenza, e le essenze si concepiscono dalla mente anche senza il loro subietto determinato e reale (*Logic.* 334); anzi abbiam veduto che il concetto dell'essenza sta appunto in questo, che si concepisce l'entità senza un subietto determinato. Nè già manca intieramente il subietto nell'essenza tipica, ma questo subietto non è reale, sì è possibile;

e questo subietto è anche un *uno intero*, perchè non ha bisogno d'altro e non può ammettere altro da quello che ha (essendo la essenza necessaria e immutabile), risulta da tutta quella moltiplicità da cui deve risultare, e da que' nessi di convenienza che sono fissati dalla *necessità di fatto*. Solamente che quest'*uno intero* è nella forma obiettiva, e però costituisce un subietto dialettico, non un subietto reale.

Ci può esser dunque la bellezza nell'*essenza tipica*, e c'è di vero quando quest'*essenza tipica* sia l'*essenza archetipa*: poichè, se fosse un'*essenza piena imperfetta*, rappresenterebbe non un bello possibile bello, ma un ente dove si troverebbe mista della bellezza e della bruttezza, e dove potrebbe prevaler quella sopra questa, o viceversa.

Riguardo poi all'essenza tipica quale si trova in Dio, essendo ella non puramente ideale e speculativa, ma pratica e creativa, è causa efficiente dello stesso ente reale e contingente, ed ha in sè la stessa realizzazione considerata come esistenza assoluta del contingente, non già come esistenza relativa allo stesso contingente. Poichè la relatività stessa dell'esistenza contingente ivi è in un modo assoluto. (1) Onde in quella essenza tipica (supponendo che sia un archetipo, cioè un'essenza tipica perfetta, come è quella del mondo) c'è la *bellezza*, e c'è anche il *bello*, cioè la bellezza nel subietto reale; ma il bello, ossia la bellezza predicata di questo subietto reale contingente, c'è in un modo assoluto, perchè lo stesso subietto che in sè è un ente relativo, ivi è un ente relativo in un modo assoluto: giacchè il modo assoluto, con cui ivi è l'ente relativo, non entra a costituire l'ente relativo stesso, ma è un contenente di questo, da questo essenzialmente distinto.

1084. Rimane a ricercare, se la bellezza risieda nell'ente finito percepito, il quale risulta dal reale che nel talamo della mente si trova unito all'essenza tipica. Supponiamo che questa sia dotata di bellezza, e, per semplificare l'ipotesi, dotata di bellezza perfetta: cioè supponiamo che si tratti d'un'essenza archetipa. Un

(1) *Le seguenti parole fino al capoverso « Rimane a ricercare ecc. » son chiuse nel manoscritto tra due segni di matita, indizio, parmi, che l'Autore volesse o tornar sul proprio concetto, o trasportarlo altrove, o apporlo come nota.*

tale ente finito percepito ha la bellezza certamente nella parte sua intelligibile che è la stessa essenza archetipa. L'altro elemento di lui è la realizzazione di quest'essenza, e però è la realizzazione d'un'essenza bellissima. Come tale, si dice bello anche il reale, perchè di lui si predica la bellezza della sua essenza; esso partecipa del bello come partecipa dell'essere, partecipa dell'essere perchè partecipa di quella sua essenza archetipa, e dacchè in questa c'è la bellezza, indi partecipa della bellezza. La partecipazione dunque della bellezza, per la quale certi reali sono belli, si fa nella mente, dove solo sta l'unione tra la bellezza obiettiva e il reale subiettivo.

La definizione che diede Vincenzo Gioberti del bello si restringe al bello del percepito, e nè pur tutto l'abbraccia. Poichè egli definì il bello così: « l'unione individua di un tipo intelligibile con « un elemento fantastico fatta per opera dell'imaginazione este« tica (1) ». È lodevole che quest'oratore della Filosofia abbia riconosciuto, dovere nella bellezza intervenire un *tipo intelligibile*; ma essendovi de' tipi belli e brutti, egli dimenticossi di dire quali tipi si richiedevano a costituire la bellezza da lui definita. Se non che, egli non potea nè pure far la distinzione tra tipi belli, e tipi deformi, quando ne' soli tipi non riponea la bellezza, ma nella loro unione coll'elemento fantastico. Poichè, se dicesse che per tipi intende quelli che sono belli, già con questo si sarebbe abbattuto in una bellezza anteriore alla sua definizione, perchè anteriore all'unione del tipo col fantasma. Oltre a ciò, i tipi belli nella stessa specie possono esser molti: conveniva dunque che tra questi distinguesse il bellissimo, sede propria e suprema misura specifica della bellezza, chiamato da noi archetipo. Ma non potea fare nè pur questo, riponendo la bellezza solo nell'unione del tipo col fantasma. Questa unione è l'atto con cui la bellezza vien partecipata al reale, non l'atto pel quale la bellezza stessa incomincia ad essere. Di più, ricorrendo il nostro fecondo scrittore all'*elemento fantastico*, sembra non riconosca il bello nel reale sensibile, e, come noi diciamo, nel *reale percepito*, ma lo restringa semplicemente alle imagini della fantasia. Nel qual caso bella non sarebbe la natura, nè la statua dell'eccellente artista; nè alcun bello esiste-

(1) *Del Bello*, C. 1.

rebbe al di fuori, ma tutto si ridurrebbe nell'interno della mente e dell'imaginazione; ed ogni uomo potrebbe, se è da tanto, goderlosi da sè solo, ma non mostrarlo agli altri. Dice finalmente, che l'unione individua di un tipo intelligibile con un elemento fantastico, nella quale sta la bellezza, dee esser fatta per opera dell'*immaginazione estetica*. Ma non saprebbesi come concepire la *imaginazione estetica*, senza prima sapere che cosa sia il bello; onde il definito s'acchiude nella definizione, il che i logici dicono definirsi *idem* per *idem* (*Logica* 705).

Il percepito dunque, in quant'è un reale, partecipa della bellezza dell'archetipo, o di quel tipo che tanto all'archetipo s'accosta da riscuotere lode e plauso di bello.

Ma perchè il reale percepito, non contata l'essenza piena, consta ancora di due elementi, cioè dell'elemento *sensibile* e del *reale affermato* con un giudizio della mente (*Ideol.* 338, 339), perciò si predica la bellezza del reale percepito sì rispetto all'uno, come all'altro de' due elementi. Quando si dicono belli un'aurora, un tramonto, un'opera d'arte, allora si predica la bellezza del *reale affermato*, esistente in sè fuori di noi. Quando all'incontro noi andiam componendo colla nostra imaginazione una scena naturale, o l'intreccio d'un dramma, o concepiamo un quadro a dipingere, o un gruppo a scolpire, se l'opera ci riesce perfetta, noi contempliamo un bello fantastico, e dicendolo bello, predichiamo la bellezza dell'*elemento sensibile* del reale, non del reale affermato in se stesso fuori di noi.

Ciascuna di queste cose dunque, l'*essenza specifica archetipa* (o quella che ad essa s'accosti), il *reale affermato*, il *reale imaginato*, si concepisce com'ente avente l'*uno intero*, e però come subietto della bellezza; salvo che nell'essenza specifica archetipa risiede la stessa essenza della bellezza, laddove il reale imaginato o affermato è bello solo per la partecipazione di quella.

1085. Se ora noi consideriamo tutto quel mondo d'idee che si trova tra l'idea specifica piena e l'essere indeterminato, in niuna di esse, in niun gruppo di esse troveremo l'uno intero richiesto alla bellezza perfetta; potremo nondimeno ravvisarvi un ordine, e anche più ordini, secondo i diversi modi d'aggrupparle; e questi ci potranno porgere al pensiero molti raggi o lumi di bellezza, o, come abbiamo detto, bellezze diminute e a frammenti, appunto

perchè diminuto è l'uno; e come l'uno possa esser diminuto fu detto nel libro precedente (587).

Ma se ci solleviamo sino all'Essere assoluto, qui non solo troviamo l'*uno* intero, ma l'uno d'*integrità assoluta*, e però la sede della bellezza assoluta. Infatti, ogni uno che risulta da' più è formato da una natura contenente; poichè, se i più non fossero contenuti in ciò che li tiene insieme, non potrebbero mai formar l'uno che si cerca (V. *libro precedente*). Ora, ogni contenente dev'essere semplice ed uno egli stesso per contenere i più e renderli uno. Onde ogni contenente, in quant'è uno, è distinto affatto da ogni altro contenente. E però tanti sono gli uni formati da' più, quanti sono i contenenti pensabili dalla mente. Ma questi contenenti, cause formali di quegli uni che risultano da' più, possono essere enti compiuti o possibili o reali, ovvero non esistere che relativamente alla mente che li concepisce. In quest' ultimo modo esistono quei contenenti che contengono i più soltanto in modo virtuale, poichè ciò che è virtuale davanti alla mente non sussiste in sè, nè può sussistere fino a tanto che è solamente virtuale. Fino a tanto che la mente li ha presenti nascosti nella virtualità, ella vede il solo contenente con un contenuto indeterminato, come nell'essere ideale, la cui indeterminazione è massima. Essendo indeterminato l'ente, è indeterminato l'uno, e però questo non ha l'interezza che si richiede, è un uno diminuto. Tale è la condizione, come noi dicevamo, di tutti gli astratti, e de' loro diversi aggruppamenti, ne' quali la bellezza non trovasi che diminuta, sebbene alla mente possa essere attraentissima, come è in certi teoremi di geometria, e in certe forme dialettiche.

L'*integrità* dunque *dell'uno* che si richiede alla bellezza intera, consiste in questo: che « l'uno risulti un contenente distinto da ogni altro, nel quale il contenuto sia presente davanti alla mente in un modo spiegato e pienamente determinato ».

1086. Conosciuto in che consista l'integrità dell'uno, si vede altresì come ci possa essere *integrità* di diverse specie e grandezze; poichè ci possono essere diverse specie e grandezze di continenti. In fatti, ci possono essere contenenti racchiusi dentro altri contenenti; e ciò, non solo parlando del mondo delle astrazioni, dove l'uno, come abbiamo detto, non ci può esser se

non come uno diminuto, ma ancora parlando degli uni forniti d'integrità, e formanti de' veri tutti, i quali solo si rinvengono negli enti reali o pienamente determinati. Consideriamo la cosa incominciando dagli enti inferiori e salendo ai superiori.

Se noi consideriamo il *reale materiale*, noi possiamo concepirlo contenuto dalla sua forma materiale. Questa forma, per esempio la sfera, si può considerare da noi come contenente semplice ed uno della materia. Infatti la forma sferica è alla nostra mente un concetto semplice ed uno, non si può mutare nè alterare menomamente, e se trattasi d'una sfera d'oro, l'oro è la materia contenuta in quel contenente, cioè nella figura sferica che gli dà unità. Quindi la materia contenuta da una forma corporea è un uno intero — Primo genere d'integrità dell'uno — Di quest'uno si predica la *bellezza corporea*, sia nel reale affermato, sia nel reale immaginato.

Ma se noi, cercando più addentro la natura corporea, arriviamo ad intendere ch'ella ha natura di termine, e che non potrebbe pensarsi se insieme non si pensasse, almeno implicitamente, il principio sensitivo di cui il corpo è termine per sua essenza; allora questo principio sensitivo ci appare come un *contenente superiore* che ha per suo contenuto non meno la materia, che la forma corporea (*Antrop.* 94-103); poichè la forma di ciascun corpo esterno non è che una porzione circoscritta del termine del sentimento fondamentale corporeo. In tal modo, il *contenente* che dà l'unità alla materia corporea non è più la sua forma propria, ma il *principio senziente*. Quindi la materia e la forma corporea contenuta nel sentimento animale è un uno intero — Secondo genere d'integrità dell'uno — Di quest'uno si predica la *bellezza psichica*, la quale risulta dall'armonia de' sentimenti nell'unità del sentimento fondamentale, che sta nel principio sensitivo.

Ma questo secondo contenente, se si va più avanti col pensiero, diventa egli stesso contenuto d'un *terzo contenente* maggiore, che è il principio razionale (*Psicol.* 255-271). Il sentimento fondamentale dell'animalità, che contiene i suoi termini o sia le forme non figurate e le figurate e circoscritte, tutt'insieme con queste forme che alla loro volta contengono la materia, ha ragione di contenuto rispetto al principio razionale, e

per mezzo di questo, ragione di uno intero — Terzo genere d'integrità dell'uno — Di quest'uno si predica la bellezza *microcosmica*, per la quale si dice che l'ente razionale vince in bellezza i due generi precedenti di cose belle.

Quando si parla del secondo di questi generi di *uni interi*, il primo ha cessato d'essere un uno intero, ed è rimasto nel concetto della mente un uno diminuto. Quindi sotto questa considerazione egli è *subietto* non più *di bellezza compiuta*, ma solo di bellezza diminuta.

Quando il pensiero si rivolge al terzo di questi generi di *uni interi*, il secondo cessò anch'egli d'essere un uno intero e subietto di bellezza compiuta; e per la stessa ragione il solo terzo uno rimane intero e subietto di *bellezza compiuta*, al confronto del quale svaniscono i due primi.

Ma gli scrittori per lo più parlano di questi diversi generi di *uni interi*, separandoli e prendendoli da sè, e però parlano della bellezza che loro appartiene, senza comparare un genere all'altro, l'inferiore al superiore: e così molte cose che dicono della bellezza, benchè apparentemente contrarie, riescono vere secondo la limitata considerazione in cui va ristretto il discorso.

1087. Pervenuti dunque noi a quella integrità che appartiene all'*uno razionale*, ci si apre davanti un novo campo. Poichè, mentre i due generi di *uni interi* comparivano in una sola forma dell'essere, cioè nella forma subiettiva, nell'uno razionale compariscono le due forme, cioè la *subiettiva* e l'*obiettiva*. E riguardo alla subiettiva vale per l'uomo ciò che abbiamo detto, appartenendogli la *bellezza microcosmica*. Riguardo poi alla forma obiettiva *dell'essere*, questa non è più l'uomo, ma l'oggetto del subietto intelligente uomo. Ora, in quest'oggetto si vedono l'altre bellezze, sia la *corporea*, sia la *psichica*, sia la *microscomica*; ma è da cercare se in esso esista qualche altra bellezza oltre a queste.

L'essere obiettivo che si manifesta all'uomo null'altro mostra che que'tre generi: e da sè solo non è un uno intero, ma è un uno diminuto, un contenente dove il contenuto è del tutto virtuale e, appunto perciò, infinito. Egli è un elemento della bellezza, la luce intellettiva, ma non ha gli altri elementi, gli manca la pluralità dispiegata.

Pure, avendo l'essere obiettivo un contenuto virtuale infinito,

mediante le più nobili operazioni della mente l'uomo giunge a discoprire ciò che in esso deve esser contenuto, sebbene non possa definir ciò, se non mediante determinazioni logiche od ideali che dirigono l' affermazione. Così arrivasi col pensiero filosofico a trovar l'esistenza di Dio, e ad intendere che Iddio è l' Essere assoluto, e che l' Essere assoluto si deve intendere sussistente identico in tre modi o forme inseparabili e pur distinte. Tocco questo punto, è già manifesto al pensiero, che il contenuto virtuale infinito, che deve trovarsi necessariamente nell'Essere obiettivo, dev' essere un sussistente infinito , e un santo infinito. E poichè l'Essere obiettivo li contiene, di conseguente esso è un Uno che ha un'integrità massima ed essenziale.

Ma dopo ciò , dovendo essere infinito quel Sussistente , appar chiaro che questo contenuto dee avere anche natura di Contenente ; poichè, essendo Mente viva infinita, dee per necessità contenere l'obietto infinito, e l'infinito santo. Onde anche qui si scopre un Uno intero della massima integrità.

E di più, un simile ragionamento conduce a intendere la necessità che anche il Santo infinito sia non contenuto solamente, ma insieme Contenente, perchè il Santo unifica in sè per amore l'obietto ed il subietto. E così viensi a trovar per la terza volta un Uno intero di massima integrità.

Confrontando poi l' Uno avuto nel primo modo di ragionare, coll' Uno avuto nel secondo modo, e coll' Uno avuto nel terzo modo; si rinviene che hanno un' identica natura , poichè tutto ciò che è nel primo uno, è nel secondo , e nel terzo , in ciascuno avendovi l'essere nelle tre forme , salve le relazioni di contenente e di contenuto, che determinandosi si riducono in relazioni d'origine, dappoichè l'origine sola spiega perchè i contenenti sieno tre e in quell'ordine, anzi che uno.

Essendo dunque unica la natura divina, e questa essendo l' Essere stesso sussistente in tre modi o persone, questa natura è un uno intero d'una massima integrità, di cui si deve predicare la bellezza assoluta.

1088. Ma poichè questa stessa natura è sempre intiera ed identica in tre modi e persone, di ciascuna di queste si deve predicare la bellezza assoluta.

La sola considerazione diversa della mente distingue la bel-

lezza predicata della natura divina, e la bellezza predicata delle divine persone. Quando considera la bellezza nella natura, la mente non determina, se ella sia in una persona piuttosto che in un'altra, ma viene a dire, che « è da per tutto dove è la natura divina », senza definire dove questa natura sia; e però rimangono nella mente in qualche modo indeterminati e sottintesi i subietti della bellezza assoluta. Ma quando la considera in ciascuna delle persone a parte, in ognuna delle quali c'è tutta la natura, allora la pensa ne' suoi subietti. E sebbene la *bellezza* predicata di ciascuna persona sia identica in quanto alla natura e alla infinita grandezza, pur la stessa bellezza è in tre modi nelle tre divine persone. Perocchè l'ordine delle tre forme dell'essere varia in ciascuna persona; onde, sebbene ciascuna persona risulti dalle tre forme, tuttavia in ciascuna queste sono, per così dire, variamente organate, il che è ciò che distingue l'una persona dall'altra; poichè riducesi quest'organamento sempre alle relazioni d'origine, chè il Padre è contenente Padre in quanto genera e spira, il Figliolo è contenente Figlio in quanto è oggetto sussistente generato spirante, lo Spirito Santo è contenente Spirito in quanto è amato sussistente spirato da' due primi con una sola spirazione. Onde questo vario organamento è un vario modo della stessa bellezza assoluta che si predica di ciascuna persona.

Ma quando si dice, che « la bellezza si predica di ciascuna persona », si considerano le persone come subietti della bellezza distinti dalla bellezza loro predicato. Ora, il concetto della bellezza può egli aversi senza pensare il subietto al quale appartenga? — Convien distinguere: Se si tratta d'una bellezza finita e relativa che si predica dei subietti finiti, altro è il concetto della bellezza, altro il concetto del subietto sussistente di cui si predica la bellezza, come abbiam già osservato. E ciò, perchè il finito sussistente non è da se stesso ente, ma è realizzazione dell'ente, il quale è intero nell'idea piena che egli realizza; onde nell'ente idea c'è il subietto possibile, che basta al concetto della bellezza, e il subietto finito sussistente non è quindi necessario al concetto della bellezza che si predica di esso. Ma non è così quando si tratta della bellezza infinita ed assoluta che si predica solo d' un subietto infinito ed assoluto.

Questo subietto non può essere meramente ideale, nè è un ideale la cui realizzazione sia diversa da lui e contingente. Non c'è un infinito subietto, possibile nell' idea, e sussistente nella realità; ma l'essenza di questo subietto contiene la sussistenza. Non si può dunque pensare il concetto di questa bellezza senza il subietto di cui si predica, predicandosi tal bellezza di tal subietto con giudizio analitico, non con giudizio sintetico. E veramente alla bellezza è necessario un uno intero che n'è il subietto: l'*uno intero* rispetto all' ente finito trovasi nell' idea piena, ma l'*uno intero* rispetto all'ente infinito non trovasi nell' idea, perchè è a lui essenziale la realità. Il concetto dunque di bellezza infinita non può trovarsi in altro, che nelle stesse divine persone; là dove il concetto di quella bellezza che si predica dei reali finiti non trovasi in essi, ma trovasi nella loro idea, e poi si applica ad essi colla predicazione, mediante un giudizio sintetico, simile a quello della percezione (*Ideol.* 359), che aggiunge l' idea al reale, della quale idea, resa specifica, la bellezza è una relazione che si può dire concetto elementare di lei.

1089. Se non che, noi abbiamo distinto l'*idea,* e l'*essenza veduta nell'idea*; abbiam detto, che l'essenza è la cosa veduta, e l'idea costituisce il mezzo col quale si vede. In ogni cosa che dalla mente può esser intesa, si dà sempre questa distinzione tra il *mezzo di conoscere*, e la *cosa conosciuta*. Trattandosi di Dio, il mezzo con cui si conosce non è la pura idea, ma l'*essere oggettivo* stesso. Noi abbiamo parlato della bellezza divina come di *essenza* conosciuta esistente in ciascuna delle persone divine; rimane dunque a parlare del *mezzo* col quale si conosce. Or dicevamo, che si conosce coll'essere oggettivo. Infatti, se una mente riguardando le divine persone vede in esse l'infinita bellezza, forz'è che queste si sieno rese *oggetto* d'una tal mente contemplatrice. Si vedono dunque le persone e la loro bellezza nell'*oggetto* come in loro contenente. Questo spiega, come il primo elemento della bellezza sia l'oggettività, e come tuttavia risieda essenzialmente in tutt' e tre le divine persone. Risiede in ciascuna di queste come *essenza*; ma nella forma oggettiva, che è l'essere oggèttivo, risiede come *essenza per sè cognita*, essenza unita alla sua conoscibilità, indivisa dal mezzo in cui ogni mente la conosce. Per questo

nella seconda forma suprema dell'essere la bellezza s'intuisce, e delle altre due si predica. La predicazione sarebbe impossibile senza una qualche dualità, almeno dialettica. Le tre persone dunque sono tre subietti, di cui si predica la bellezza che è in esse essenzialmente; ma nell'obietto si vedono le persone e la loro bellezza. E tuttavia niuna delle divine persone ha bisogno di uscire da sè per conoscersi, od essere conosciuta; poichè ciascuna ha per contenuto le altre due forme, e però la prima e la terza hanno per loro essenziale contenuto anche l'obiettività, intelligibilità essenziale, la quale non è persona come contenuta, ma è la seconda persona colla relazione di Contenente generato. Nella forma obiettiva dunque risiede l'eterna bellezza co' subietti de' quali si predica; e però come nel Verbo è la ragione sussistente dell' Essere eterno, così pure nel Verbo è la ragione sussistente dell' eterna bellezza.

E notisi che qui diciamo « la ragione sussistente », perchè la *ragione* d'una cosa (che è lo stesso che l'*essenza*) si concepisce in due modi: o logicamente, o ontologicamente. La ragione logica è quella che fa conoscere alla mente l'ultimo perchè della cosa; ma la ragione ontologica dimostra questo perchè sussistente, o fondato in un sussistente. L'essenza logica dunque della bellezza è la *forma obiettiva dell' essere in cui è la bellezza*, e questa forma obiettiva è contenuta in ciascuna Persona divina; onde ciascuna Persona divina ha in sè la conoscibilità, la ragione, l'essenza della propria bellezza. Ma se questa ragione stessa si consideri come Contenente sussistente generato, sotto a tale relazione è la *seconda persona divina*, ragione ontologica dell' essenza della bellezza; giacchè non ci sarebbe la forma oggettiva contenuta, se non fosse generata Contenente.

1090. L'essere divino sussistente nelle tre divine persone è un uno trino d'*integrità* massima ed *assoluta*. Gli uni che si trovano nelle bellezze *corporea*, *psichica* e *microcosmica* sono uni interi, ma d'*integrità relativa*. L'integrità dell'uno segue l'integrità dell'ente; quanto questo ha più d'integrità, tanto ha più d'integrità l'uno che lo contiene.

Noi abbiamo veduto, che l'uno della materia contenuta dalla forma è *un uno intero* finchè non si riferisca dalla mente ad un altro uno superiore, qual è il principio sensitivo contenente

le forme corporee ; e che quest'altro uno è anch' egli un uno intero finchè la mente non lo riferisca ad un altr' uno in cui egli stesso è contenuto , cioè al principio razionale. Ognun di questi uni è identicamente contenuto e contenente; ma in quant'è contenuto, non è un uno intero, sì parte costituente un altro uno : in quanto poi è contenente , egli stesso è un uno intero. Quella stessa legge che abbiamo trovato nella costituzione dell'essere, che « il subietto da cui si denomina un'entità è sempre il contenente , e non il contenuto », si ripete anche negli enti finiti; e quindi ciò che costituisce il subietto, e onde viene il nome che designa un'entità, è una relazione.

Proseguendo dunque a trascorrere l'incatenamento di questi contenuti e di questi contenenti , noi possiam domandare, se lo stesso principio razionale , che è il maggior contenente da noi conosciuto nel mondo , sia contenuto egli stesso da un altro contenente. E tosto intendiamo, ch'egli è contenuto dal subietto intellettivo divino che continuamente lo crea. Onde anch' egli ha natura ad un tempo di contenente , e di contenuto, identico in quant'all'essere e alla realità. Ma nella relazione di contenente egli esiste a se stesso, e in se stesso, e alle menti tutte che in questa relazione lo considerano ed affermano. In quant'è poi contenuto, egli non esiste in sè stesso, nè a sè stesso , ma esiste nella mente pratica di Dio, ed appartiene a Dio stesso, come oggetto della mente libera. Quindi ogni ente finito è *un uno intero*, ma non assoluto, sì bene relativo a se stesso, e alle menti che così lo considerano. Questa esistenza relativa gli fa perdere l'identità, per modo che come contenente ha un nome ch'egli non ha come contenuto; giacchè come contenuto appartiene a quella natura ch' è espressa dal nome del suo contenente. Vi hanno dunque tali relazioni, che fanno perdere l'identità alla cosa, perchè l' essenza della cosa è formata e determinata dalla relazione stessa. Tale è la relazione di contenente e di contenuto di cui parliamo. Per questo dicemmo più volte, che l' esistenza degli enti finiti è *relativa* , il che è quanto dire formata da una *relazione* sussistente.

Ma poichè il principio razionale e intellettivo finito è contenuto nella mente pratica di Dio come *oggetto*, convien dire che non solo sia contenuto in Dio come nell' Essere subietto, ma prima

ancora sia contenuto in Dio come nell'Essere obietto, e di che modo ciò avvenga fu pur detto nel libro precedente. Poichè il Mondo, abbiam detto, è contenuto virtualmente nell'Oggetto assoluto; ma come oggetto determinato è ab eterno distinto dalla Mente libera in Dio, e quest' oggetto è l'archetipo divino del mondo, non pura idea, ma tipo reale da cui risulta la realizzazione, ossia l'esistenza relativa del mondo in sè. L'ordine logico in fatti che si concepisce nella creazione del mondo *mostra* che il mondo non potrebbe esser creato, se prima non fosse generato il Verbo. Il Verbo poi generato lo contiene virtualmente. Ma il Padre coll' atto stesso con cui genera il Verbo distingue ab eterno in esso l'Archetipo del mondo, e questo distinguerlo è ad un tempo crearlo. È dunque il mondo contenuto prima nel Verbo per opera del Padre; ed essendo il Verbo generato nel seno del Padre, di conseguente anche il mondo creato è nel Padre. Ma poichè tutto quello che è nel Verbo è amato, conviene che anche il mondo sia contenuto in un terzo modo in Dio, contenuto nell'Amore divino che, in quanto sussiste colla relazione di contenente Massimo, è la terza persona. Il mondo dunque, e ogni cosa in esso, è contenuto in Dio in un triplice modo. E quando si considera così contenuto, e non nella sua pura esistenza relativa, non è più un uno intero, ma qualche cosa che appartiene ad un uno maggiore, cioè a Dio che è l' *Uno intero assoluto*, il quale non è contenuto in altro per essenza, ma solo per partecipazione.

1091. La difficoltà di serbare espressioni adeguate in cosa tanto superiore alla percezione umana fa che rampollino nuove obbiezioni da quello stesso che parea aversi detto con chiarezza. Eccone una di non lieve momento.

Avete detto, che l'uno divino è l'*Uno intero assoluto* perchè in quanto alla sua essenza non è contenuto in alcun altro uno. Eppure le forme dell' essere sono reciprocamente contenute. Non sono dunque ciascuna un uno intero, almeno un Uno intero assoluto.

— Rispondo: che altro è, che una natura esista contenuta in un uno superiore, cioè di maggiore entità; ed altro, che esista contenuta in un uno uguale, o inferiore.

1092. Quando una natura esiste in un uno superiore, essa

considerasi nella relazione o di contenuta, o di contenente. Considerata nella sua relazione di contenuta, non esiste in sè, ma è parte costituente l'uno superiore in cui è contenuta. Considerata nella relazione di contenente, esiste in sè, ma dipendentemente dall'uno superiore in cui è contenuta; onde l'esistenza in sè di un tal subietto non è esistenza così fattamente piena, che pensandosi quel subietto senz' altro si pensi con ciò la sua sussistenza, anzi dal semplice concetto di quel subietto non si sa ancora, se sussista o no. E ciò, perchè la sua sussistenza è fondata nella natura contenuta in un altro, e quindi in quest' altro risiede la virtù per la quale sussiste. All'incontro, se una natura è contenuta in un'altra che non sia maggiore, nè superiore ad essa per entità, la virtù di sussistere, ossia d'essere in sè, deve in quelle due nature ovvero entità trovarsi uguale, e però l'una, in quanto all'esser suo, non può dipendere dall' altra. In tal caso esse devono avere tutte e due in proprio un'uguale natura di contenente. — Ma come saranno dunque anche contenute? — La relazione di Contenente in tal caso non è fondata nella relazione di contenuto così, che il Contenente sia contenente perchè è contenuto; ma esso è Contenente in sè e per sè, indipendentemente dall'esser contenuto, benchè sia anche contenuto. Onde, se si consideri questo Contenente da sè solo, senza ricorrere ad un altro Contenente in cui sia contenuto, esso è tutto quello che è, in sè solo e per sè solo. Così accade delle persone divine. Prendasi a ragion d'esempio il Verbo. Sebbene sia generato dal Padre, Egli, posto che sia generato, come Verbo ha tutto in sè, e nel suo solo concetto c'è l'esistenza in sè, e tutto l'essere, nè ci ha bisogno di ricorrere ad altro col pensiero per concepirlo intero e perfetto. Onde GESU' Cristo disse: « Poichè siccome il Padre ha la « vita in se stesso, così diede anche al Figliolo aver la vita in « sè stesso » (1). Il che Sant'Agostino spiega così: *Quid est enim in semetipso? Ut ipsa vita ipse esset* (2); che è quanto dire: lo stesso Verbo è la vita sussistente, senz'uopo che la mente ricorra ad altro, o lo concepisca in un altro, acciocchè lo concepisca in sè sussistente. E però aggiugne: *ut non participatione*

(1) Io. V. 26.
(2) In Ioann. Tract. XXII, 9.

vivat, come le creature, *sed incommutabiliter vivat et omnino ipse vita sit* (1). Onde la natura vivente di Dio, in quanto per intelletto è generata, è la vita personale del Figlio, da sè solo completa sostanza; perchè, come s'esprime Sant'Ilario, *quia extrinsecus opis AD CONTINENDAM SE nunquam eguerit, et substantia dicitur* (2): il che riesce a dire, che la persona del Verbo (della quale non si può parlare se non supponendola già generata, perchè è seconda persona per questo appunto che è sempre generata) è persona in sè assolutamente, non è persona in sè perchè sia contenuta nel Padre, benchè sia contenuta nel Padre per la necessità dell'origine.

1093. A questo s'aggiunga, che noi le pure forme dell'essere abbiamo distinte dalle divine persone, giacchè le pure forme sono astratti che non hanno in Dio un'effettiva distinzione, ma l'hanno solo nella nostra mente. Ora, le forme si concepiscono come contenenti astratti, e come contenute reciprocamente; sotto la relazione opposta di contenute sono altre da quelle che sono sotto la relazione di contenenti; contenute e contenenti hanno di comune l'*entità* più astratta e indeterminata che rimane quando colla mente si prescinde da tale relazione. Le persone poi sono distinte in Dio, e non solo nella nostra mente; ma la distinzione nasce da quelle relazioni sussistenti che riguardano l'origine. Se dunque si dimanda come sieno contenute, è a rispondersi che, qualora si prescinda colla mente dalle relazioni di origine, non rimangono più le persone divine innanzi alla mente, ma rimane l'essere, distinto in esse virtualmente, e distinto per opera del nostro pensiero anche attualmente. In quest'essere si distinguono ancora da noi le forme, che reciprocamente si contengono. Ma questa distinzione è solo virtuale nell'essere, e solo attuale rispetto alla nostra mente. Se or la nostra mente aggiunge a queste forme, in quanto sono contenenti, anche le relazioni dell'origine, ella trova d'aver compiuto il suo concetto delle divine persone effettivamente distinte. Diverso è dunque il

(1) In Ioann. Tract. XXII, 10.

(2) S. Hilar. opp. Fragm. II, 32. — S. Ilario definisce l'essenza « ciò che sempre è » *essentia ex eo quod semper est nuncupatur* (Ivi), e la sostanza « ciò che sussiste in sè » (Cf. L. de Synod 12). Presa dunque in un senso assoluto, a Dio solo fu riservata.

dire, che in ciascuna persona (dalla quale per astrazione teosofica si trae la forma relativa dell'essere) inesistano l'altre due: diverso il dire, che in una persona inesistano l'altre due forme dell'essere corrispondenti all'altre due persone, dalle quali si traggono per quell'astrazione che dicevamo. Le altre due forme dell'essere, come puri astratti, inesistono indistinte nella persona, come inesiste la natura divina semplice e indistinta, e questa inesistenza delle due forme nella persona può chiamarsi semplicemente *inesistenza*, o anche, per la distinzione mentale delle due forme, *insessione*. L'altre due persone poi inesistono in ciascuna persona come persone distinte ed uguali, e però acconciamente questa inesistenza si chiama *incircumsessione*, parola acconcia a mantenere la distinzione delle persone.

1094. Altro è pertanto, che un *uno inferiore* sia contenuto in un *uno superiore*, per modo che questo abbia natura di tutto o di causa, e quello di parte costituente o d'effetto; e altro è, che un *uno uguale* inesista in un altro *uno uguale*, e però così indipendente dal primo, che abbia in sè la sua prima subiettiva esistenza, senza partecipare di quella del primo. Ci sono dunque due modi ne' quali una cosa può essere contenuta in un' altra: l'uno è tale, che la contenuta esista dell' esistenza del contenente, e non della propria; l'altro è tale, che la contenuta esista dell'esistenza propria, non di quella del contenente.

Può finalmente un *uno superiore* inesistere in un *uno inferiore*; ma ciò accade soltanto per partecipazione. Questa inesistenza è puramente relativa all'uno inferiore. Relativamente a questo, l'uno superiore è contenuto; ma non è contenuto assolutamente, ossia relativamente alla propria essenza. Così, se la mente umana pensa Iddio, Iddio è contenuto nella mente umana; ma non per essenza. In fatti Iddio per la sua essenza rimane in sè, indipendente dalla mente umana, e assolutamente contenente tutto, anche la mente umana; ma rimanendo in sè, egli fa partecipe la mente umana di sè stesso, cioè fa sì che la mente umana lo pensi e lo ami. Quest'atto di pensiero e d'amore finisce tutto nell'uomo, ed è relativo a questo; non agisce sopra di Dio, nè lo modifica; onde l'essenza divina, non ricevendo nulla, nè azione, nè passione, nè altro, non è per verso alcuno, rispetto a sè, contenuta.

Vi hanno dunque tre modi di contenenza:

1° Modo di contenenza. — Quando l'essere di un ente è un uno contenuto in un altro uno, ma eccede con una forma dell' essere. Allora la forma eccedente dell' essere è contenente. E se trattasi della *forma subiettiva*, esso è un *subietto*. Tali sono i reali finiti.

2° Modo di contenenza. — Quando l' essere forma un uno contenuto in un altro uno, ma eccede colle sue relazioni e forme personali. Allora le persone sono contenenti, benchè l'essere loro sia contenuto. Tali sono le persone divine.

3° Modo di contenenza. — Quando è contenuta una relazione dell'essere, come un uno in un altro uno; ma eccede l'essere stesso. Allora l'essere è contenente. Tale è l'essere ideale contenuto nella mente, o Iddio comunicato all'uomo, e in universale questo modo spiega la natura della *partecipazione* delle essenze.

1095. (1) Tornando poi al proposito della bellezza, noi abbiamo detto che ella, acciocchè sia compiuta, deve avere per sua sede un uno intero; e che l' uno intero non si trova che nell'ente, onde la forma separata dall'essere non può mai costituire un uno intero. Quindi descrivendo i diversi *uni interi*, n'abbiam trovati tre finiti, e tre infiniti.

I tre uni finiti ci hanno dato tre generi di bellezza finita, la *corporea*, la *psichica*, la *microcosmica*, bellezze relative.

I tre uni infiniti sono le tre divine persone, che s' unificano nella natura, e però non fanno che un solo uno. In Dio dunque abbiamo trovato la *bellezza assoluta*, bellezza unica, ma risplendente in tre modi.

Questi diversi generi di bellezza si classificano secondo l' integrità dell'uno maggiore o minore. Abbiamo dunque trovato altresì un criterio, secondo il quale distinguere la bellezza specificamente maggiore dalla bellezza specificamente minore. Il qual criterio è il seguente: « Quanto è maggiore l'integrità dell'uno, sede della bellezza, tant' è maggiore altresì, ossia di più eccellente specie, la bellezza medesima ».

(1) La seguente ricapitolazione del § 8 ci parve poter conferire a chiarezza, benchè giudicata forse sovrabbondante dall' Autore e però da lui cancellata.

§ 9.

Si determina la natura dell'unione de' più nell'uno che costituisce la bellezza.

1096. È un fatto innegabile, che ogni qualvolta la mente vede l'uno risultare da una pluralità, ella lo approva e ne sperimenta un diletto intellettuale. Quest'è anzi quel fatto primitivo, onde gli uomini si formarono il concetto di bellezza. E sebbene soltanto i sommi filosofi, come Platone e Sant'Agostino e i loro discepoli, giunsero a formulare nettamente quel fatto e a veder ivi la prima manifestazione della bellezza, tuttavia anche quegli scrittori che non intesero tutta l'importanza di quel fatto, e cercarono altrove una definizione della bellezza, sempre lo suppongono e sottintendono senza avvedersene.

Ma noi dobbiamo tentar d'investigare oltre ciò la ragione di quel fatto, e di trovare una formula di esso, che ne contenga in sè la ragione. Poichè se, a dir vero, nè nell'uno, nè nei più separati si trova la bellezza, ond'è che questa comparisce tosto che si uniscano insieme que' due elementi e così non si ponga mente nè all'uno nè ai più, solo da sè, ma all'uno nei più?

L'uno e i più costituiscono un' antinomia: l'uno è il contrario dei più, e i più dell'uno. Fors'è che l'intelligenza si compiaccia nella conciliazione delle antinomie, e in questo compiacimento consista l'approvazione e il diletto intellettuale della bellezza? Io non dubito che in tale approvazione e compiacimento consista un elemento di quel diletto e plauso che nella mente sorge naturalmente dalla bellezza. Se si distingue il diletto subiettivo della mente (che è un effetto della bellezza, e non la bellezza stessa) dall' *esigenza obiettiva* d' approvazione che ha la conciliazione delle antinomie, questa seconda, com'io diceva, può appartenere alla bellezza, perchè nella bellezza c' è indubitatamente la conciliazione dei più coll'uno. Ma quantunque ogni conciliazione delle antinomie cagioni l' approvazion della mente, tuttavia nella detta conciliazione non c'è sempre la bellezza. Ella c' è nella conciliazione di quella particolare antinomia che apparisce tra l'uno e i più del medesimo ente, conciliazione

per la quale i più appariscono alla mente non solo conciliati coll'uno, ma cause dell'uno.

È dunque da considerare, che il subietto intellettivo ha per proprio obietto l'essere: questo e lo informa, e dopo averlo informato lo perfeziona. Ora il subietto intellettivo, essendo un sentimento vivente, gode necessariamente dell'essere, e di tutto ciò che trova appartenere alla natura dell'essere. Come il subietto intellettivo infinito è l'essere subiettivo che cerca ossia ama l'altra sua forma, l'obiettiva; così il subietto intellettivo finito è la forma subiettiva che cerca il suo essere ad un tempo e la forma obiettiva: poichè le tre forme son nate a starsi insieme, essendo di fatto necessario forme dell'identico essere. Di qui essenziale diletto della mente è conoscere l'essere, unirsi all'essere, e all'essere obiettivo. Ma l'essere è sempre in perfetta concordia con se stesso. Quando dunque alla mente umana apparisce l'antinomia, ella ne prova ripugnanza, quasi temendo che l'essere venga meno, perchè sente che la contraddizione è l'annullamento dell'essere. All'opposto quando ella abbia trovata la conciliazione dei termini antinomi, e sia così cessato il pericolo della contraddizione, ella si rassicura, gode al riveder l'essere nella sua naturale coerenza e interiore concordia. Se non che, l'esigenza di approvazione che manifesta l'essere, non è l'esigenza della bellezza: quella è il genere, di cui questa è solamente una specie. Poichè l'essere si manifesta in diversi modi, non sempre come un uno risultante da' più. Si può ben dire, che l'esigenza della bellezza sia un'esigenza che nasce dalla natura dell'essere; ma non viceversa, che ogni esigenza d'approvazione che nasce dalla natura dell'essere sia l'esigenza della bellezza; così l'esigenza della semplice verità non è l'esigenza della bellezza. L'esigenza dunque d'approvazione e di plauso che manifesta la bellezza alle menti che la contemplano, è un'esigenza dell'essere, in quanto esso esiste ordinato e senza discordia, benchè moltiplice, il che è dire, in quanto esiste come uno risultante da' più.

1097. Ma conviene che portiamo più avanti le nostre investigazioni; conviene che determiniamo la natura di quell'uno di cui si tratta, la natura di que' più, la natura della loro conciliazione che ci si chiarirà come una conseguenza. Nella bellezza l'uno non si può dividere dai più, nè i più dall'uno, perchè separati

non sarebbero più elementi di bellezza, come abbiam detto. È dunque la mente, che avendo davanti il bello, distingue in esso per astrazione l'uno, e i più, senza dividerli, l'uno nei più distingue dai più nell'uno, e così li conosce come elementi di bellezza. È dunque nella mente contemplatrice, che dobbiamo cercar la natura di questi due elementi, perchè non sono elementi di bellezza per sè, ma in quanto sono astratti, in quanto son veduti astrattamente rimanendo essi uniti.

Or qual è l'uno che la mente vede in una entità qualunque? — È sempre l'*essenza astratta* di quell'entità. L'essenza astratta è perfettamente semplice ed una, non si può confondere con nessun'altra, in ogni entità ce n'è una sola; e questa è la ragione per cui essa costituisce il carattere specifico onde un ente si distingue da ogni altra specie di enti, la ragione per cui l'essenza astratta è quella, col nome della quale si denomina l'ente assolutamente: laddove, quando si denomina l'individuo, non s'inventa un nome novo (fatta eccezione a' nomi proprî che non segnano l'ente, ma la forma reale dell'ente), ma s'adopera il nome dell'essenza astratta con qualche aggiunta che n'esprima i termini.

Ma nell'essenza astratta c'è tutto l'ente virtualmente; le determinazioni moltiplici di lui vi sono solo virtualmente contenute. La mente pensa dunque l'ente in due modi: virtualmente nell'*essenza astratta*, e spiegatamente nell'*essenza attualmente fornita de' suoi termini*. L'*essenza astratta* è ciò che dà il concetto di *tema*, l'*essenza terminata* è ciò che dà il concetto di *esecuzione*. Nella prima c'è l'uno, e la moltiplicità è in esso nascosta, perchè contenuta solo virtualmente: nella seconda c'è la moltiplicità esplicata nell'uno medesimo.

Ora, ogni qualvolta la mente pensa un'*essenza astratta*, ella non vede ancora i termini di essa: intende che ci devono essere, poichè esserci virtualmente è lo stesso che esserci in uno stato d'indeterminazione; ma non sa che cosa s'aggiungerà a quell'essenza quando ella s'esplicherà ne' detti suoi termini. La mente trovasi dunque in una aspettazione, in uno stato d'aspirazione a conoscere quello che ancor non conosce, quello che dee compiere una cognizione, ch'ella ha già, ma scema e tronca.

In questo stato, le si presentino due essenze piene, aventi

per loro fondamento la stessa essenza astratta, ovvero le si presentino due individui reali corrispondenti a queste. L'uno di questi individui dimostri in sè eseguito tutto ciò che l'essenza astratta virtualmente acchiudeva di termini convenienti all'essenza medesima: o, a parlare in altro modo, dimostri in sè eseguito l'archetipo di quell'essenza astratta. L'altro individuo realizzi soltanto de' termini determinanti bensì quell'essenza, ma contrarî ai suoi termini proprî e convenienti. La mente alla vista dell'archetipo, o della sua realizzazione esterna, incontanente proverà un sentimento di grata sorpresa, e applaudirà al vedere così perfettamente eseguito il tema che avea nell'essenza. Alla vista della specie piena difettosa, o dell'individuo reale in cui trovasi realizzata, ella all'opposto proverà un sentimento di disgusto, e darà la sua disapprovazione, dicendo seco stessa: « il tema non è eseguito bene, l'essenza astratta non è realizzata conformemente alla sua virtualità ». Ora, nell'istante in cui prova il primo di questi due sentimenti, la mente ha acquistato il concetto della bellezza, la quale si può conseguentemente definire: « l'esecuzione perfetta d'un tema mentale, ossia d'un'essenza astratta ». Nell'istante in cui prova il secondo di questi due sentimenti, la mente ha acquistato il concetto della bruttezza, la quale si può di conseguente definire: « l'esecuzione imperfetta d'un tema mentale, ossia d'un'essenza astratta ».

Dicevamo che, nel passaggio che la mente fa dalla vista dell'essenza astratta alla vista dell'archetipo che la eseguisce in tutta la sua perfezione (sia quest'archetipo ideale, o reale, o realizzato), ella prova un *sentimento di grata sorpresa* e d'ammirazione, e nello stesso tempo sente il *bisogno di dare la sua approvazione*. La grata sorpresa e l'ammirazione nasce da questo, che la mente umana colla sola *idea astratta* non sa ancora quale sarà l'*archetipo*, a cui pure aspira per compiere la sua cognizione. Quando dunque l'archetipo a lei si presenta, è come una cosa nova, e tale, che la mente non potea prevedere qual fosse. Amava ella dunque implicitamente, e tendeva a quello che non conosceva ancora: trovare quello che si ama, conoscerlo, e nello stesso tempo riconoscere che è appunto quello che già si conosceva virtualmente, produce necessariamente grata sorpresa e ammirazione. E ciò tanto più, perchè la cognizione attuale è nova luce,

la cui vista supera la forza con cui si bramava e l'aspettazione; poichè ciò che si aspetta e non si vede ancora non può piacer tanto, quanto piace allorchè di fatto si vede e si gode. L'*approvazione* poi è un'esigenza del tutto speculativa, quella stessa della verità; poichè una tale approvazione, come dicevamo, non è se non un giudizio, con cui si pronuncia che il tema è perfettamente eseguito.

1098. Ma come passa la mente umana alla vista dell'archetipo di quella essenzà astratta che abbiam supposto da lei posseduta?

In due modi: il primo, se l'archetipo stesso le sia dato nella percezione; il secondo, se, non essendole dato nella percezione l'archetipo bell'e formato, le sia dato però a brani, sparso in molte percezioni, ed ella poi da se stessa ne raccolga i brani sparsi, e accozzandoli insieme ne componga l'archetipo, o un tipo che gli s'accosta per modo, che prevalga in esso la somma delle perfezioni alla somma delle imperfezioni.

Se Iddio comunicasse sè stesso direttamente alla mente d'una creatura, questa vedrebbe l' *archetipo sussistente* dell' *essenza astratta* di Dio: poichè, rispetto a Dio, non c' è un archetipo ideale, ma è Dio stesso il proprio archetipo, e archetipo si dice solo riferendolo, come osservammo, a quell'*essenza astratta*, di cui, presa per tema, Dio stesso è l'esecuzione.

Se Iddio comunicasse all'uomo il mondo, quale è in sè contenuto, egli vedrebbe l'archetipo del mondo, l'idea e ad un tempo la realizzazione perfetta del mondo: e anche a questo si dà il nome d'archetipo, riferendolo *all'idea astratta* del mondo, che ne sarebbe il *tema*.

Se l'uomo s'abbattesse in un ente finito reale perfetto nella sua specie, poniamo in un corpo umano dotato di tutte quelle perfezioni che sono contenute implicitamente nell'essenza astratta di quel corpo umano, l'uomo rimarrebbe gratamente sorpreso e maravigliato della bellezza di quel corpo, perchè vedrebbe che in quel corpo è eseguita tutta l'idea, tutta la perfezione di quell'essenza astratta che ne forma il tema. Come abbiamo detto innanzi, benchè la mente nella sola essenza astratta non possa discernere le perfezioni nascoste, tuttavia, quando queste le sono date a percepire, ella ha la facoltà di riconoscere, ch'esse erano appunto quelle che l'essenza portava nascoste nella virtualità.

Supponiamo ora che le perfezioni d'un ente della natura sieno date alla mente divise in moltissimi individui della stessa specie. La mente, per la detta facoltà (che ha varî gradi in diversi uomini) di riconoscere ogni perfezione che le sia data a percepire, e di distinguere quali, tra tutte le qualità, sieno contenute nella specie astratta come suoi termini perfettivi, potrà indubitatamente scegliere le qualità convenienti all' essenza astratta che le serve di regola, rigettar le sconvenienti, e fatta una raccolta, potrà congiungere, e per tal modo venirsi formando l' archetipo, o un tipo che a quello si accosti. Così appunto operano gli artisti; e la grande abilità di compiere questo lavoro (abilità che risulta dalle disposizioni naturali coltivate e ammaestrate dallo studio e dagli abiti) è quello che forma il grande artista. Raccolto nella sua mente un tipo di tanta eccellenza e bellezza, l'artista s' accinge a esprimerlo in qualche materia sensibile, e il saper porgere ai sensi degli altri uomini il tipo nobilissimo da lui concepito nella mente è una seconda funzione necessaria a meritare il nome e il carattere di artista eccellente.

1099. Noi abbiamo distinti due atti della mente: l'uno, quello con cui vede l'*essenza specifica astratta*; l'altro, quello con cui vede l'esecuzione della medesima nell'*archetipo* reale, o ideale, o realizzato. Al sopravvvenire del secondo, si manifesta la bellezza. Questa dunque consiste sempre, come dicevasi, in un confronto o rapportamento mentale dell' ente compiuto alla sua essenza specifica. Non convien credere tuttavia, che questi due atti della mente devano essere necessariamente successivi acciocchè nasca il pensiero della bellezza, o che questo pensiero esista solo in quell' istante che s'apprende l'archetipo, o il tipo completo a lui prossimo, e si riferisce al suo tema. Basta che le due essenze, la specifica astratta e l' archetipa, sieno presenti alla mente, e la seconda sia riconosciuta come esecuzione della prima acciocchè la bellezza esista davanti alla mente; e fino a tanto che dura la presenza delle due essenze e l'una si riferisce all'altra, dura altresì il concetto della bellezza. Questo concetto dunque può esistere in qualsiasi mente perfetta, anche nella mente divina, che contempla effettivamente e fruisce della propria infinita bellezza. Poichè la mente libera di Dio in quell'astrazione

divina che abbiamo chiamato l'*essere virtuale* vede il tema di se medesimo, e a sè stesso riferendolo quasi ad *archetipo* sussistente, applaude d'essere l'esecuzione necessaria e perfettissima di quel tema.

1100. L'uomo, per quanto può, concepisce la bellezza di Dio in un modo simile. L'*essere virtuale*, rispetto a Dio, è *essenza specifica astratta*: è il tema che in Dio si trova pienamente eseguito. Ma all'uomo non è dato per natura di vederlo eseguito; non gli è dato nè nell'uno, nè nell'altro dei due modi nei quali egli si procaccia gli archetipi, o i tipi eccellenti (per la prossimità a quelli) delle essenze specifiche finite. In fatti Iddio per natura non cade sotto la percezione umana, nè tutto intero, nè sparso in brani negli enti percepibili all'uomo; non tutt'intero, perchè è insensibile ai sensorî corporei; non diviso, perchè, oltre essere insensibile, è anche per essenza indivisibile. Quindi è, che l'uomo non può avere per natura l'archetipo positivo che corrisponda all'essenza specifica astratta di Dio, che è quella dell'essere virtuale. Null'altro gli rimane, se non il procacciarsi di Dio un concetto negativo, mediante determinazioni logiche, e perfezioni relative e finite continuamente negate dell'Essere assoluto.

Le determinazioni logiche più astratte lo conducono a formarsi di Dio questa definizione: « Iddio è l'essere che sussiste identico come subietto, come obietto, e come santo ». Ma queste tre forme date all'Essere sono tre Contenenti il cui contenuto rimane davanti alla mente umana occulto in una profonda virtualità. In vece dunque d'aversi l'essenza specifica astratta di Dio eseguita e terminata, si ha un'altra essenza che non è la piena esecuzione della prima, ma un'esecuzione virtuale ella stessa. L'essenza specifica astratta di Dio, cioè l'essere, ha acquistato i suoi termini perfettivi, ma termini astratti anch'essi. Non è già che la prima essenza astratta abbia natura di genere rispetto alla seconda. Poichè il genere non determina l'unità dell'ente, ma ammette nel suo seno più enti e ciascuno di essi avente la sua unità diversa, cioè ammette più specie. All'incontro l'essenza che s'esprime colla parola *essere* determina l'unità di Dio, in modo che l'unità della specie è identica coll'unità numerica dell'ente: onde l'*essere* è essenza specifica di Dio, e

non generica. Ma del pari « l'essere sussistente nelle tre forme » è essenza specifica di Dio, perchè contiene virtualmente tutto ciò che è in Dio, e ne determina l'unità specifica identica coll'unità numerica dell'ente. Tutt'e due queste idee o essenze hanno dunque il carattere proprio dell' *idea specifica*; ma la seconda è « l' idea specifica di Dio eseguita dalla mente con termini astratti ». Ove pertanto si prenda questa seconda essenza come un' esecuzione della prima, si comincia a vedere in essa una bellezza divina per la trinità che si vede nell'unità. Ma ove si prenda questa seconda idea specifica in quant'ella stessa è ancora astratta, altro non si ha che un altro *tema*, l'esecuzione del quale non si può vedere altramente che per grazia e per gloria.

Se però l' esecuzione di questo secondo tema non si vede, cioè non si percepisce dall' uomo colle sue facoltà naturali, si può averne una qualche cognizione negativa nell'altro modo che fu detto. Poichè, di ciascuna delle tre forme dell'essere noi abbiamo delle esecuzioni finite: ne' reali che compongono il mondo abbiamo eseguita in un modo finito la forma subiettiva: negli oggetti della mente abbiamo la forma oggettiva eseguita anch'essa in un modo finito, di quella finità che le può competere: nei beni a cui tende la volontà abbiam pure eseguita la forma morale in quel modo nel quale può comparire come finita. Negando tutte queste limitazioni, noi concepiamo una negativa idea di varie perfezioni infinite che appartengono a ciascuna delle tre forme. Alla forma subiettiva attribuiamo la potenza, l'intelligenza e la sapienza, la volontà e la santità ecc. Alla forma obiettiva, l' idea, la verità, la luce intellettiva, l'ordine ecc. Alla forma morale, l'amabilità, la consumazione dell' essere e della perfezione, l' unificazione assoluta ecc. Detratto dunque a tutte queste perfezioni ciò che hanno di limitato, esse ci rimangono perfezioni negative: di cui scomparisce anche la moltiplicità, astraendosi dalla limitazione del numero. Questo concetto negativo di perfezione assoluta ed infinita in ciascuna delle tre forme è come un' incognita che tien luogo dell'esecuzione dell' essere sussistente nelle sue tre forme. In questa oscurità noi concepiamo la bellezza di Dio, considerandolo come quello che eseguisce il tema che si ha nella se-

conda essenza specifica astratta così espressa: « l'Essere sussistente nelle sue tre forme », e questa pure si può considerare come un'esecuzione mentale della prima, suo tema.

1101. Ponendo mente poi a questo terzo negativo concetto di Dio, vediamo che egli si può esprimere così: « Se noi vedessimo Iddio, vedremmo che egli è l'essere sussistente con tutte le perfezioni, e queste illimitate ». Le idee di *essere*, di *sussistenza*, di *perfezione*, e d'*illimitazione*, di cui si compone questa espressione, sono tutte astratte. Noi le componiamo dialetticamente coi nessi di *subietto* (essere), e di *predicato* (sussistenza, perfezione, illimitazione). Ma il nesso di subietto e di predicato è ancora un nesso astratto, perchè astratti sono i concetti di subietto e di predicato. Non vediamo dunque ciò che risulta effettivamente dalla loro unione. Tuttavia intendiamo, che uniti con quei nessi, quali sono indicati nella proposizione, gli uni si determinano cogli altri per modo che nel tutt'insieme non può restare alcuna indeterminazione; e che questo tutt'insieme che noi vediamo non può esser altro, che l'essere per sè sussistente. L'intendere che il risultato dev'essere determinato è di nuovo un conoscere questo risultato non in sè stesso, ma per un concetto astratto, qual è quello della perfetta determinazione. Or, per qual maniera possiam conoscere che queste idee astratte, congiunte con un nesso che è pur conosciuto per via d'idee astratte, si determinano reciprocamente in guisa da contrassegnare un oggetto unico che non si può confondere con alcun altro? Questo s'intende per la virtualità delle idee astratte, la quale alla mente, che le unisce e confronta, permette di conoscere astrattamente i nessi e la loro determinazione reciproca.

Si ha dunque in quest'espressione una specie di segno o di cifra naturale, che non può esprimere altro oggetto che Dio stesso. Non conosciamo per essa Iddio; ma intendiamo che, « se conoscessimo Iddio », vedremmo ch'egli è l'esecuzione di ciò che esprime quella formola.

Hannosi quindi nelle accennate formole tre *idee specifiche astratte* di Dio. Ognuna di esse è la medesima, ma arricchita di qualche suo termine astratto. Quest'aggiunta non è già una differenza specifica in modo che riduca l'idea prima generica ad essere una specie: ma è la stessa idea specifica arricchita di qualche cosa che prima rimaneva nella virtualità. Molto meno l'aggiunta è

qualche cosa di accidentale o d'integrale solamente, come accade nelle idee specifiche astratte degli enti finiti, alle quali se si aggiunge qualche cosa, senza però tutte le determinazioni, di maniera che l'idea specifica astratta diventi un' idea *specifica semi-piena,* l'aggiunta è una parte integrale o accidentale della cosa, e non appartiene più alla semplice essenza che si trova già tutta nell'idea specifica astratta. Nulla è di tutto ciò se si parli dell'idea specifica astratta di Dio. Tutte queste aggiunte appartengono all'essenza stessa di Dio, e non fanno che rendere spiegato ciò che nell'essenza specifica piena precedente contenevasi virtualmente, non come cosa diversa da essa, e una sua vera aggiunta, ma come cosa intrinseca ad essa e ad essa necessaria.

Che se si consideri la natura del concetto astratto d' illimitazione, facilmente si può vedere che solo esso determina pienamente l' essere sussistente; poichè tutto ciò che è illimitato, come tale è semplice ed uno, e si distingue dalla moltiplicità dei limitati. Di che nasce, che ogni qual volta si attribuisce all'essere una perfezione col predicato d'infinita, si ha già di Dio, con questo solo, un'altra essenza specifica negativa: come se alcuno dicesse: « L'Essere infinitamente potente » o « l' Essere infinitamente sapiente » ecc. Onde, le negative essenze specifiche di Dio possono essere innumerevoli, e hanno tutte condizione d' un tema mentale che in Dio si dee vedere spiegato e compiutamente eseguito.

Questa è dunque la sola maniera, per la quale l'uomo nell'ordine della natura può speculare la divina bellezza.

1102. Riprendiamo ora ciò che dicevamo intorno alla natura di quell'uno e di que' molti che uniti insieme costituiscono la bellezza. L'uno che la mente contempla ne' più, quando in questi vede la bellezza, è sempre « un' essenza semplicissima che appartiene alle essenze specifiche astratte, la quale è un tema da eseguirsi, e una regola con cui giudicar l'eseguito »; e i più sono « tutte quelle perfezioni che si contenevano virtualmente nell'essenza semplicissima specifica astratta, e che si vedono eseguite e spiegate nell'ente che eseguisce quella essenza ». Per ciò la bellezza risulta dalla relazione e dal confronto tra i due modi nei quali l'essere si conosce dalla mente, l' uno nella sua virtualità una e semplice, l'altro nella sua attualità spiegata :

nell'ente contemplato in questo secondo modo, e riconosciuto come uno sviluppo perfetto dell'ente medesimo contemplato nel modo primo, sta la bellezza.

Sebbene l'ente che apparisce in questo secondo modo esiga sempre l'approvazione e il plauso della mente, e questa esigenza sia essenziale alla bellezza, tuttavia molti altri accidenti conferiscono ad accrescerne il diletto; i quali elementi non sono essenziali alla bellezza, ma si mescolano nell' uomo al sentimento intellettuale proprio della bellezza. In fatti il diletto è accresciuto nell'uomo: 1° dalla sorpresa di quel bello che non aspettava e che è raro nella natura; 2° dalla maraviglia, quando la moltiplicità nell'uno è oltremodo grande ed eccede la comprensione ordinaria dell'uomo; 3° dallo sforzo e dalla nobiltà dei pensieri che si esigono acciocchè l'uomo raccolga e si componga colla mente un archetipo di qualche ente della natura: o anche semplicemente dalla difficoltà che si ravvisa nell' invenzione d' un qualche tipo eccellente, e nella sua esecuzione. Questi sentimenti non sono propriamente essenziali effetti della bellezza; ma col sentimento della bellezza s' accompagnano, si mescolano, l'accrescono, lo esaltano.

S'aggiunga che vi hanno anche dei gradi nella attitudine a sentire l'esigenza propria ed essenziale della bellezza; e questi gradi, come dicevamo, parte dipendono dal complesso delle facoltà naturali più o meno atte a concepire la ricchezza virtuale dell' essenza specifica astratta, a raffrontare con essa l' ente che la eseguisce in atto, e a conoscerne le qualità convenienti al suo tema, che sole sono sue perfezioni; parte dall' educazione data a tali facoltà, relativamente alla bellezza, o a un genere di bellezza. Se il *genio*, parola trovata felicemente dai Francesi, dipende assai più dalla prima causa delle naturali attitudini, che non dall'educazione callologica; il *gusto*, al quale appartiene piuttosto di giudicare che di produrre il bello, si forma singolarmente coll'educazione, colla vista de' belli oggetti, e collo studio.

1103. Questa dottrina presta un nuovo criterio per giudicare dell'eccellenza relativa de'diversi generi di bellezza. Abbiamo già parlato di quel criterio che somministra l' elemento dell' *integrità dell' uno*, abbiam veduto, che quant'è maggiore l'integrità dell'uno, tant'è più eccellente il genere della bellezza, e secondo

questo criterio n' abbiamo distinti diversi generi. Un altro criterio ci vien ora dato da quest'altro elemento dell' *uno contemplato nei più*. Anzi questo criterio si riparte in due, poichè: 1° il bello sarà d'un genere tanto più eccellente, quanto più l'idea che ne forma il tema sia semplice, e così l' uno sia più perfettamente uno; 2° il bello sarà d'un genere tanto più eccellente, quanto maggiore sia la copia di ciò che si contiene nella virtualità dell' idea specifica astratta.

Considerando il primo di questi due criteri, si vede che una sola è l'idea specifica astratta che sia al tutto semplice: e questa è l'idea dell' *essere*. Tutte le altre idee sono composte dell' idea dell'essere, e di qualche giunta tolta dalla forma reale finita. Questi due elementi però sono così congiunti, che costituiscono l'unica idea di cui si tratta. Onde altro è la composizione di più idee, altro un' unica idea risultante da più elementi. L' essere dunque effettuato (e s'effettua in Dio) è quello che solo porge alla mente la *bellezza assoluta*.

Ma qui concorre a dare il medesimo risultamento il secondo criterio, quello della copia di contenuto virtuale. Poichè nell'*essere*, preso come idea specifica astratta, si contiene tutto, nulla escluso. C'è dunque la virtualità assoluta. Quindi forz'è che lo spiegamento di quella idea porga a contemplare la *bellezza assoluta* e per ogni parte infinita.

E qui si congiunge e si fonde in uno il *sentimento dell' essere*, e il *sentimento della bellezza*; l'uno e l'altro assoluti ed infiniti.

1104. Venendo ora alle idee o essenze specifiche composte, elle sono quelle dei finiti: sono tutte l'essere con una limitazione. Di qui la loro moltiplicità. Poichè, fino a che si prenda l'essere semplicemente senza apporgli alcuna limitazione, egli è l'essere semplicemente, e non può esser altro che l' essere; quindi è essenzialmente uno. Ma quando si tratta di aggiungergli delle limitazioni, queste possono essere maggiori e minori, nè si vede un confine alla varietà delle limitazioni stesse. In fatti la parola *limitazione* è un concetto indeterminato che può essere determinato in modi diversi: e questi modi sono tutti quelli di cui l'idea dell'essere è capace: hanno dunque la loro ragione nella capacità stessa dell'essere. A noi, che concepiamo l'essere come un infinito affatto indeterminato, non è possibile nè pure asse-

gnare un termine alle limitazioni di cui l'infinito possa essere suscettivo.

Nondimeno, se trattasi di quell'astrazione che produca dei tipi di enti (che noi chiameremo *astrazione tipica*), ben vediamo, che l'ente in sè esigendo certe condizioni che abbiamo esposto nel libro precedente, tra le quali quella d'esser determinato per ogni verso, il numero di queste limitazioni vien ristretto dalla necessità di tali condizioni. Nella natura dunque della limitazione imposta dalla mente libera all'idea dell'essere, sta la ragione della moltiplicità degli enti finiti. La ragione di questa moltiplicità non è quindi nel primo elemento dell'idea specifica composta, il quale è l'essere; ma nel secondo elemento, il quale è la sua limitazione.

Da questo ancora procede, che le idee degli enti finiti si trovino digradate in una gerarchia dalle più estese alle meno estese. Poichè, la limitazione essendo un concetto indeterminato che può venir determinato, essa può imporsi dalla mente libera all'essere con più o meno di determinazioni.

Le idee limitate possono essere determinate pienamente per due cagioni: o per avere la determinazione in sè stesse, o per ricevere la determinazione da altre idee, non avendola in se stesse. In fatti, se prendiamo un gruppo d'idee, elle possono determinarsi reciprocamente anche quando, prese le idee singole, non sarebbero determinate. Così, se io dico: « quel numero, il quadrato del quale è tre volte sè stesso », io determino il numero tre per mezzo d'un gruppo d'idee, ciascuna delle quali è indeterminata, perchè indeterminate sono le idee di *numero*, di *quadrato*, di *tre volte*. Quali sono poi quelle idee che hanno la determinazione piena dell'ente? — Quelle sole che contengono, almeno virtualmente, l'atto unico con cui l'ente esiste in se stesso. Tale è « l'idea dell'essere », la quale contiene la necessità d'un atto unico dell'essere; tale l'idea dello spazio, non potendosi pensare che lo spazio sussista diviso in più: e tali possono esser altre. Quali sono quelle idee che non hanno in sè la determinazione piena dell'ente? — Quelle che non contengono, almeno virtualmente, l'atto unico della sussistenza. Tali sono le idee specifiche, anche piene, degli enti corporei. La materia corporea non si contiene nell'idea in un modo così determinato, che l'idea le pre-

scriva l'atto della sua sussistenza nè pure virtualmente. E ciò, per la natura della materia corporea, la quale per sua propria essenza è indeterminata, e non viene determinata, che da un altro, cioè dal luogo che occupa nello spazio. L' idea dunque d' un ente materiale non può determinare l'atto dell'esistenza di quest'ente, se non si ricorra ad altre idee, a quelle di spazio e di relazione locale.

Ma gli stessi gruppi d'idee tra loro ordinatamente connesse sono di due maniere. Poichè:

1° Vi hanno dei gruppi d'idee avvincolate tra loro con tali vincoli, che costituiscono nella loro unione un ordine perfetto, ma non determinano per questo alcun ente in sè;

2° E vi hanno de' gruppi d' idee avvincolate con tali vincoli, che determinano tutt'insieme un ente singolo che esiste o può esistere in sè: questi gruppi non sono il tipo di un ente, ma lo indicano e determinano per via di negazioni, come vedemmo nell'esempio della cognizione ideale, negativa, di Dio.

1105. S' è già detto che la bellezza è oggettiva, cioè ch'ella si vede in un oggetto che apparisce davanti alla mente. S'è pure distinta la *bellezza completa* dalla *bellezza diminuta*. La prima esige che il *tema* sia eseguito compiutamente sino all'ente pienamente determinato. Se l'esecuzione del tema, o per difetto del tema, o per quello dell'esecuzione stessa, non perviene sino all'ultimo suo punto, che è la determinazione piena degli enti, quell'esecuzione, cioè l'oggetto che ne risulta, non dà la completa bellezza, ma una bellezza parziale, o diminuta. Ora, essendovi due maniere di bellezza per uno stesso ente reale finito, la bellezza ideale, e la bellezza che si contempla nella realizzazione di quella, consegue che ci devano avere altresì due temi, un tema della *bellezza ideale*, e un tema della *bellezza finita realizzata*.

Ma la *bellezza finita realizzata*, essendo solo realizzazione d'una bellezza precedente, non è creazione di nuova bellezza, ma n' è la *manifestazione sensibile*. Indi il tema di questa bellezza altro non è, che la bellezza precedente, cioè la bellezza ideale. Perciò, quando il Creatore fece sussistere il mondo, creandolo, coll' averlo fatto sussistere produsse bensì una cosa bella, ma non creò propriamente la bellezza, la quale esisteva nell' ar-

chetipo del mondo, da lui eseguito. Il mondo reale non fu la bellezza, ma partecipò della bellezza precedente che stava nella mente divina, manifestandola in se medesimo, perchè realizzò quel tipo. In un modo simile l'artista che eseguisce un gruppo di maravigliosa bellezza, a ragion d'esempio il Laocoonte, altro non fa che realizzare ed esprimere agli altri uomini in una materia sensibile, come è il marmo, quel tipo nobilissimo che ha nella mente, e in cui la bellezza consiste. L'opera che ne riesce è tanto più bella, quanto più fedelmente esprime la bellezza tipica ch' egli eternamente contempla. In questo ricopiamento, e riproduzione esterna della bellezza ideale sta propriamente il valore delle arti: è un valore d'esecuzione. Che se un uomo valesse a ideare de' tipi di somma perfezione, ma non valesse poi a realizzarli in qualche materia sensibile con tutta esattezza e fedeltà, egli sarebbe certamente un produttore di *bellezza*, ma non un produttore di belle opere esterne, e quindi non sarebbe un artista nel senso comune della parola.

1106. Da questo avviene, che si consideri come artista anche colui che, quantunque non sappia concepire nella sua mente tipi ideali di straordinaria bellezza, pure è eccellente nel ricopiare ed esprimere coi colori, o con qualche altra materia sensibile, i corpi della natura, quali davanti agli occhi gli si porgono, anco manchevoli, anco scegliendo i più stranamente difettosi da riprodurre. L'artista eseguisce questa semplice imitazione e riproduzione delle cose naturali, prendendo da esse fedelmente il tipo, e ricevuto questo tipo ideale, qualunque sia, nella sua mente, dalla sua mente il riporta nella materia dell'arte. Quest'abilità dunque di riprodurre al di fuori il tipo che ha nella mente (ancorchè sia tolto semplicemente dalla natura senz'altro lavoro mentale) è ciò che costituisce l'artista, come artista. A questo carattere essenziale dell'artista si può aggiungere l'altra abilità più sublime di prodursi da se stesso de' tipi eccellenti; e allora l'artista è inoltre autore di bellezza ideale; ma questa seconda abilità, benchè più nobile della prima, non forma l'artista senza la prima. Perchè l'artista sta nell'esecuzione; ed è una delle cause e dei segni del decadimento delle arti, quando in quelli che le coltivano nasce la persuasione di poter trascurare lo studio di questa parte esecutiva, o di poter considerarla come cosa

secondaria; quasichè il pittore e lo scultore si facciano col pensiero, e non col pennello e collo scarpello.

• ⁑ (1) Quando dissi però, l'abilità caratteristica dell'artista esser quella « di riprodurre al di fuori con somma esattezza il tipo che ha nella mente », intendevo, senza pur dirlo, che questo tipo dee ad ogni modo esser tolto dalla natura, o fedelmente ricopiandolo nell' opera artistica, o perfezionandolo colla potenza dell' ideale; poichè per essere artista non basta esprimere qualunque tipo capriccioso che possa venir nella mente. Un tipo arbitrario e non conforme alla natura non avrebbe senso appresso gli altri uomini, e niuno potrebbe dire se rappresenti un ente possibile ad esistere: laddove gli enti naturali ricopiati fedelmente sono intesi dagli altri uomini, ed è indubitato, che, ancorchè sieno difettosi, possono sussistere come enti perchè sussistono. Condizione del bello è sempre, ch' esso mostri in sè un ente appieno determinato, e riconoscibile per tale (altramente mancherebbe la luce, e non saprebbesi nè qual tema eseguisca, nè se sia possibile l'eseguito). Gli enti naturali in fatti, appunto perchè esistono, non possono giammai esser privi di quell'ordine che è essenziale all'essere, e quindi hanno sempre in sè qualche bellezza; oltre al riuscir grati per quella convenienza che ogni ente della natura ha coll' università delle cose . . . .

1107. Non s' apprezzano come belle poi quelle opere che vengono meno al tema, in qualunque parte manchino ad esso, o che la riproduzione sia imperfetta e infedele, o che l' artista sia ricorso ad un' altra materia oltre quella determinata dal suo tema, a materia che non è dell'arte. Infatti ogni materia assegnata ad un artista, a potersi dire materia d'arte, dee eseguire tutto quello che ella può eseguire, e se non eseguisce tutto quello che può, manca l'arte, e quindi la bellezza dell'opera; poichè l'arte sta appunto in questo, che « si faccia servire una data materia a rappresentare quanto più può l'og-

(1) *I tratti cancellati dall'autore, e pur, secondo noi, opportuni a dichiarare il resto, vengono in questo capitolo facendosi più frequenti, e talor molto lunghi; onde noi quindi innanzi li chiuderemo tra questi due segni • ⁑ ⁑ • per evitar la ripetizione delle note.*

getto naturale »: questo è il tema. E ciò spiega perchè si possano senza difficoltà associare anche diverse materie nelle opere dell' arte, ma a condizione, che l'una materia non impedisca l'altra dal fare e rappresentar quello che essa di sua natura è atta a fare e a rappresentare. Per esempio, si può, senza sconcio, dorare una statua, o intarsiarla di varie materie preziose, come il Giove di Fidia. Che se la materia con associarsi ad un' altra è impedita dal rendere tutto quello che può di sua natura, l' arte è venuta meno al suo tema. Questa è la ragion vera, per la quale non possono piacere le statue dipinte. Il colore è una materia atta ad esprimere col chiaroscuro le forme solide dei corpi, li sfondi e i riljevi, e fin anche le lontananze; ma posto in sulla statua, esso non può più fare quello che, maneggiato dall'arte, potrebbe, perchè l'altra materia solida di cui è fatta la statua previene e impedisce l' ufficio del colore, porgendo le forme stesse, e la solidità del corpo in effetto. All' incontro non si domauda mai alla materia più di quello che ella possa prestare; e però non disdice, che alla statua marmorea manchi quella vita che in volto dipinto nasce dal colorito: nè disdice a un dipinto, ch'esso rappresenti una sola scena senza successione ».

Il gusto artistico è severissimo nel giudicare, se l'artista sia uscito o no dal suo tema, o sia trascorso ad usare altri mezzi da quelli che nel suo tema erano determinati. È per ciò, che dispiacciono quei versi che si scontrano in una prosa, benchè da sè stessi possano essere bellissimi. Così, bellissimi appunto mi sembrano questi due:

« O per soperchio del gonfiato mare,
« O per oltraggio de' rinfranti sprazzi.

Pure trovandosi, con molti altri, nella bellissima prosa che è il prologo dello *Specchio di vera penitenza*, essi dispiacciono, e le si reputano a difetto.

1108. Tra tutte le materie artistiche quella che indubitatamente ha più di virtù che tutte le altre è la parola; e quindi la somma difficoltà di conseguire l'eccellenza nelle arti della parola.

La parola, come materia d'arte, differisce dalle materie dell'altre arti per molti lati. Una differenza notabilissima è questa: che nelle altre arti la materia è già determinata, e non appartiene propriamente all'arte del bello lo scegliere, a ragion d'esempio trattandosi di scoltura, piuttosto il legno, che il marmo (potendo l'arte ugualmente sfoggiare nell'uno o nell'altro): laddove la parola, o meglio diremo la lingua, una lingua qualunque, è data all'artista, cioè al poeta o all'oratore, in uno stato d'indeterminazione, e all'arte di lui appartiene lo scegliere, tra tutto il tesoro della lingua comune, quella porzione che più conviene al suo argomento, e l'accomodarla a questo; ond'egli è in parte l'autore della stessa materia di che fa uso a rendere altrui sensibile la bellezza. Per riguardo poi all'oggetto che a quest'arte è conceduto di esprimere, egli eccede per vastità l'oggetto di ogni altra arte, perchè tutto s'esprime colla parola; oltracciò colla parola il poeta e l'oratore esprimono anche indirettamente sè stessi, perchè rappresentano l'oggetto a quel modo, e accompagnato da que' sentimenti coi quali l'appercepiscono. E per far intendere quello che con ciò vogliam dire, useremo d'un esempio. Confrontiamo la descrizione che fan d'uno stesso luogo due poeti d'indole diversa. Noi vedremo che, se il sentire d'uno di questi poeti è gentile, egli inclinerà a descrivere anche un luogo disameno e insalubre con tali colori, che ce lo facciano parere ameno, e ci invoglino a starvici, come fa Virgilio, che dei terreni in cui si spande il Mincio uscendo dal lago di Garda delicatamente dice:

Propter aquam, tardis ingens ubi flexibus errat
Mincius, et tenera praetexit arundine ripas (1).

Un altro poeta d'indole diversa non vorrà nascondere sotto parole leggiadre il disgusto che a lui reca l'umidità e insalubrità di quel luogo medesimo, prevalendo questo sentimento in lui all'altro de'flessuosi intorcimenti del fiume come di vivo serpente, e

(1) Georg. III, 14, 15.

delle cannuccie che n'adornan le ripe; e, quasi senza lisci e smancerìe, dirà come Dante:

> « Non molto ha corso che truova una lama
> Nella qual si distende, e la impaluda,
> E suol di state talora esser grama (1) ».

1109. Vi ha dunque una *bellezza realizzata* che si parte in due: 1° la *bellezza naturale*, e questa è l'opera del divino Artista che fece il mondo; 2° e la *bellezza artistica*, che è quella dell'artista umano che o imita con una materia sensibile la natura e produce il *bello imitativo*, o realizza un tipo eccellente raccolto col suo pensiero da varie parti della natura e produce il bello ideale.

Ma facendo ora noi ritorno dalla bellezza realizzata alla bellezza essenziale che per gli enti finiti giace nelle sole idee, essa, noi dicevamo, si vede negli enti pienamente determinati. Molte idee però, come vedemmo, non possono essere appieno determinate, se non dalla connessione con altre idee. E veramente l'idea, per esempio, d'un albero non ammette, da sè stessa, altre determinazioni ulteriori, che quelle che la rendono una specie *piena*; e la specie piena d'un albero può essere, di sua natura, realizzata un indefinito numero di volte, poichè la sua realizzazione è ugualmente possibile in qualunque luogo dello spazio dove il creatore volesse realizzarla. Quindi noi distinguemmo tra il concetto d'*oggettività*, e quello di *possibilità* che si riferisce alla realizzazione. Fino a tanto che rimane la *possibilità* che un oggetto sia realizzato più volte, cioè in più individui reali diversi, sebbene l'*oggetto*, come oggetto, sia appieno determinato, non è ancora determinato il *subietto*, e quindi non è determinato l'ente. Affin di spiegare come una specie piena di tali enti, acquistando le ulteriori determinazioni riguardanti la possibilità della sua realizzazione, diventi *specie pienissima*, noi siamo ricorsi, nel libro precedente, all'archetipo del mondo, il quale archetipo risulta dalla connessione di tutte le idee piene di tutte le cose create. E non trovammo una ragione sufficiente a spiegare come questa materia, diffusa

(1) Inf. XX, 58-60.

nello spazio, debba esser collocata piuttosto in un luogo dello spazio infinito, che in un altro. Pure, l'esser collocata la mole materiale piuttosto qua che colà nell' immensità dello spazio non toglie la sua identità, come non gliela toglie il movimento. Nell' archetipo dunque del mondo tutti gli enti mondiali sono determinati con ispecie pienissime, perchè non solo sono idee piene, ma sono fissate altresì tutte le loro relazioni reciproche. Ma, come dicevo, sembra che rimanga ancora a fissarsi la relazione tra la materia, e il luogo nel quale per creazione ella deve esistere il primo momento in cui esiste.

Se più addentro però si medita questa questione sottilissima, e non si considerano la materia e lo spazio da sè soli, ma quali sono questi enti termini nel complesso degli enti finiti che chiamasi l'universo, si vedrà svanirci davanti anche quell'apparenza d'indeterminazione, che nasceva da un pensiero troppo parziale e limitato.

1110. E veramente lo spazio e la materia sono enti termini, come abbiamo spiegato nella Psicologia. Ciascun principio sensitivo ha per suo termine tutto lo spazio (*Antropol.* 161-174). La relazione dunque del principio sensitivo collo spazio è determinata pienamente ed esssenzialmente, perchè il principio sensitivo per la sua propria essenza non ha per termine una parte dello spazio piuttosto che l' altra, ma tutto lo spazio. Ciò posto, è pure determinata la quantità di materia che un principio sensitivo ha per termine, e che costituisce il suo corpo. Se dunque esistesse al mondo un solo principio sensitivo avente per termine lo spazio e una certa quantità di materia, sarebbe determinato tanto lo spazio quanto la materia dal principio sensitivo che è principio d'entrambi. Ma in qual parte dello spazio esisterebbe questo principio sensitivo? In nessuna, o in tutte le parti (che non sarebbero parti): in nessuna, se si considera che egli come principio è semplice; e in tutte, se si considera che il semplice è presente di continuo a tutti i punti del termine esteso che contiene in sè, senza distinzione. In qual parte poi dello spazio esisterebbe la materia limitata che costituisce il corpo di quel principio semplice? L' unica risposta che si può dare a questa domanda sarebbe: « in tal parte di spazio, che da tutti i suoi confini si distende all' infinito », o se si vuol

usare una maniera figurata: « nel centro dello spazio infinito ». Altro modo di determinare quella parte non esiste; ella è determinata dal principio senziente di cui è termine, e di cui è pur termine lo spazio infinito: quest'essere suo di termine costituisce il fondamento della sua identità : essendo essa limitata , è circondata da ogni parte dallo spazio illimitato: n'occupa dunque il centro. Ma l' illusione nasce da questo ragionamento : « Se, dopo che fu creato un corpo animato, questo si trasporta in un altro luogo, egli ha mutata la sua relazione collo spazio, il corpo occupa un altro luogo: non poteva egli esser creato da Dio in quest'altro luogo? Ci sono dunque infiniti luoghi tra i quali Iddio poteva scegliere quello nel quale, creando, collocasse quel corpo. Il luogo dunque rimane indeterminato ».

1111. Per dare una decisiva risposta a questa istanza, convien ricorrere alla dottrina dello spazio (*Ideol.* 820 segg. – *Antropol.* 161 segg. – *Psicol.* 554 segg.). Noi abbiamo distinto uno *spazio interno immisurato e immensurabile* (*Antrop.* 169), e uno *spazio esterno misurato e misurabile all'infinito.* Lo spazio interno è uno spazio potenziale (*Ideol.* 827), nel quale non si distinguono nè confini , nè luogo alcuno. Egli è dunque sempre per se stesso determinato. Rispetto dunque a questo spazio interno, potenziale, fondamentale , senza misura , non si può fare la questione : « poteva Iddio creare un corpo piuttosto in un luogo, che in un altro? »; poichè luoghi non ci sono ancora : non c' è che lo spazio come termine d'un principio sensitivo, semplice, che non occupa estensione; e questo spazio, come dicevamo, è semplice anch'egli, è indivisibile, perchè è lo spazio in potenza *. Dobbiamo dunque esaminare solamente, se Iddio potesse creare un corpo piuttosto in un luogo, che in un altro dello *spazio esteriore* e attuale. Vediamolo. Lo spazio esterno, abbiamo detto, è lo stesso spazio interno che dallo stato di potenza passa allo stato di atto. Ora, come nasce questo passaggio? Questo passaggio nasce primieramente per mezzo del sentimento del proprio corpo limitato. Ma convien vedere per quali gradi si faccia. Prima, c'è il sentimento fondamentale del proprio corpo: « questo sentimento (abbiamo detto) è uniforme e sempli-
« cissimo: in esso non si distingue figura , perchè la figura
« ci è data dai sensi esteriori: non ci sono colori , perchè

« i colori ci sono dati dal solo senso degli occhi: senza « figura poi e senza colori, egli non può aver confini di sorta, « che lo contornino e il compiano nello spazio » (*Antrop.* 139). Fin a tanto dunque che l'animale ha il solo sentimento fondamentale del proprio corpo, non ci sono luoghi ancora nello spazio, tra i quali scegliere; il principio sensitivo ha lo spazio potenziale per termine, e in questo lo spazio attuale del corpo per termine: ma tra lo spazio attuale e lo spazio potenziale non apparisce ancora alcun rapporto di luogo, perchè il rapporto di luogo suppone più luoghi concepibili, e la stessa natura di luogo suppone de' confini attuali che lo circoscrivano; i quali mancano ancora, e non ci sono fuorchè potenzialmente. Dato dunque che Iddio creasse un animale solo, tutto in questo sarebbe determinato dal sentimento corporeo e dallo spazio potenziale, poichè lo spazio del corpo altro non sarebbe che un'attualità parziale di questo senza più. Il termine dello spazio potenziale non dà al principio senziente altra attività, che la potenza di sentire lo spazio attuale che è il modo del corpo; ma il termine corporeo, che è spazio attuale, gli dà un' altra attività (perchè ad ogni potenza passiva corrisponde una potenza attiva), cioè la potenza del moto. Ma il movimento dell'animale o è prodotto da lui stesso per un'attività sua propria, o gli è comunicato: il primo dicesi moto attivo, il secondo, moto passivo. Il primo si sente nella sua causa. Perciò l'animale che move se stesso, sente in sè lo sforzo che fa per muoversi, e quella serie di sensazioni interne delle quali consta questo sforzo. Ma questo sentimento tutto interno non dà all'animale, per sè solo, nessuna cognizione di luogo, o di mutazione di luogo. Se dunque ci fosse un animale solo nello spazio, ed esercitasse quella attività che per una imposizione di nome posteriore fu chiamata attività del moto, egli non sentirebbe già il moto in quanto si definisce « una mutazione di luogo »: non s' accorgerebbe di mutar luogo: ma altro non cadrebbe nel suo sentimento, se non quell'attività risultante da quegli sforzi e sentimenti interni. Se poi il moto fosse passivo, potrebbe esser fatto con immutazione dei suoi organi; e in tal caso non sentirebbe il moto, ma le sensioni che accompagnano quella immutazione

de'suoi organi, e così ancora non s'accorgerebbe di luogo alcuno. Quando poi fosse mosso per semplice comunicazione di moto al suo corpo intero, senza alterazione del suo corpo, nulla affatto sentirebbe nè il moto, nè la causa del moto, perchè il moto assoluto non è sensibile (*Ideol.* 804–809). Essendo dunque il moto esterno (quello con cui un corpo animato passa da un luogo all'altro senza immutazione nella posizione relativa delle parti del corpo), del tutto insensibile; questo non appartiene alla determinazione dell'animale: per l'animale non ci sono ancora luoghi di sorta alcuna. In che modo adunque si rende sensibile il movimento esterno, sì che l'animale venga a percepire i luoghi, e così lo spazio potenziale ed interno si renda più attuale di quello che lo rende il sentimento fondamentale del proprio corpo? Questo accade per le sensazioni esterne del tatto, della vista, e degli altri sensorî, come spiegano l'Ideologia e l'Antropologia (*Ideol.* 800 ecc.). Ma queste sensazioni non si possono avere da un animale, se non esistano altri corpi che lui solo. Fino a tanto dunque che si tratta di creare un solo corpo animato, non ha bisogno il Creatore di scegliere alcun luogo dove collocarlo, perchè la determinazione del luogo rimane del tutto esclusa rispetto a questo individuo che di nessun *luogo* può aver sentimento, ma può averlo solo dello spazio potenziale ed interno in parte attuato. Ma facciam che si tratti di creare più corpi animati, percepibili reciprocamente da' principî sensitivi che gli animano, mediante i loro sensorî esterni. Per ciascun di questi lo spazio potenziale acquisterebbe un'attuazione maggiore mediante sensazioni. Queste darebbero a que' principî sensitivi il sentimento de' confini e della figura del proprio corpo (*Antrop.* 154 segg.), darebbero la figura di altri corpi diversi dal proprio, e, mediante il moto relativo misurato dal tempo, darebbero il concetto delle distanze (*Ideol.* 800 segg. 917 segg.). Tutto questo riduce all'attualità lo spazio potenziale, e mediante un' astrazione, e il concetto della possibilità di replicar sempre l'estensione del nostro proprio corpo figurato, o d' un altro corpo figurato, s'arriva al concetto di uno spazio misurabile all' indefinito (*Ideol.* 821 segg.): e dico all' indefinito, perchè nel termine potenziale dello spazio, per quantunque si attui limitatamente, rimane ancor sempre la

potenzialità d'attuarsi vie più. Ora, tutto questo si fa per leggi determinate. Solo resta a cercare, in che luoghi il Creatore collocasse i diversi corpi animati, da lui creati contemporaneamente; come questi luoghi potessero essere determinati nell'esemplare. Ma la determinazione oggimai è trovata, perchè si tratta puramente d'una situazione dei corpi relativa tra loro, e non d'una situazione relativa allo spazio interminato, il quale è solamente potenziale, e non ha ancora luoghi di sorta. I luoghi dunque non precedono l'esistenza dei corpi, di maniera che per far esistere i corpi il Creatore deva scegliere tra i luoghi possibili dello spazio; ma anzi essi stessi sono una conseguenza della esistenza de' corpi, e nascono dalle relazioni tra loro, e non dalle relazioni di ciascun d' essi collo spazio interminato. Tutto dunque nell'esemplare del mondo è determinato o dalla natura degli oggetti, o dalle relazioni tra essi: per guisa che, formato da Dio l'esemplare, volendolo egli realizzare, a questo realizzamento non è più necessario che colla libera sua mente determini cos'alcuna che rimanesse indeterminata. E così si ha: « un'equazione perfetta tra la scienza d'intuizione, e quella di predicazione », che è la terza forma del problema dell'Ontologia * *.

1112. L'esemplare dunque del mondo è possibile, da sè solo, ad essere realizzato, e però non gli manca quella condizione che noi assegnammo alla bellezza essenziale del finito. Poichè noi dicemmo che la bellezza completa esige un *uno intero*, e che nell'ordine delle idee non si dà l'uno intero, se non quando esse sieno così determinate da poter senz'altro essere realizzate. Rimane a vedere se nell'esemplare concorrano anche le altre condizioni, gli altri elementi della bellezza. E prima nasce il dubbio, che nell'esemplare del mondo (nel quale non si può negare, per le cose dette, che ci sia l'integrità dell'uno) non ci sieno forse, in vece d'un uno solo, più uni interi; nel qual caso non sarebbe una bellezza sola, ma più bellezze raccolte e collegate insieme. Questo ci porta alla questione dell'unità del mondo, e al modo di determinare quest'unità.

1113. Che il mondo sia uno, non si può provare *a posteriori*, perchè conosciamo solo una parte minima del creato. Ma possiamo sicuramente argomentarlo dalle perfezioni del Creatore, il che appartiene alla Cosmologia.

Rimane a determinare quale sia l'unità che si deve attribuire al mondo.

E primieramente, il mondo si può considerare nella sua esistenza assoluta in Dio, e nella sua esistenza relativa in sè stesso, sia che questa esistenza relativa si concepisca solo come possibile, sia che si concepisca nella sua realizzazione.

Se il mondo si considera nella sua esistenza assoluta in Dio, egli appartiene all'essenza e alla bellezza divina. La sua unità è fondata nell'unità di Dio stesso, che è uno d'un'assoluta integrità. Esso non è una bellezza separata e per sè essente, ma è l'atto creativo uno e semplicissimo che termina nel Verbo, e nello Spirito, e si separa, quasi parte, dal tutto, solo per astrazione: poichè in sè l'atto creativo è la stessa essenza divina comune alle tre divine persone.

Parlando poi di quella bellezza che può esser nel mondo in quanto esiste relativamente a sè e in sè, questa è la sua realizzazione; e, come realizzazione appartiene (se pur ha bellezza unica) alla bellezza realizzata. Ma questa stessa si considera come possibile nell'Esemplare; ed è della bellezza e dell'unità di questa, che dobbiamo parlare.

1114. Ora, tre sono le supreme forme dell'uno. Poichè c'è l'uno subbiettivo, l'uno puramente obiettivo, e l'uno finale. Ma l'uno di fine si riporta agli altri due; poichè i mezzi ordinati ad un fine o tendono a conseguire un fine che ha solo natura di obietto (come quando il fine è un ordine che fanno più enti insieme legati per via di relazioni), o tendono a conseguire un fine che ha natura di subietto o di reale. E questo reale può esser forma sostanziale, o accidentale; può esser determinato da' mezzi che s'adoperano a produrlo, come avvien de' rimedì che si applicano ad un infermo col fine determinato di restituirgli la sanità; e può essere indeterminato, come in una macchina da macinare il grano, dove la quantità della farina che se n'ottiene rimane indeterminata, dipendendo dal tempo in cui dura in azione la macchina, la quale è tuttavia determinata in ogni istante a produrre un effetto uguale. Il fine reale poi può essere inerente a chi agisce per produrlo, e così considerato l'agente ha ragione di mezzo; e può essere qualche entità separata che ha un'altra esistenza. E chi agisce per ottenerlo può essere uno, o più entità

con esistenza separata, ma aventi un ordine tra loro. Se dunque il fine, ossia l'effetto, è separato, l'unità di quest'effetto non è legata ai mezzi che lo producono, se non da una relazione tra entità diverse, quali sono i detti mezzi e il detto fine: relazione che è nella mente e appartiene all'oggetto; onde il fine è oggettivo. Così il grano sfarinato ha un' entità diversa dalla macchina, e però questo fine esterno non dà unità alla macchina, se non per opera della intenzione della mente; e così l' unità è oggettiva, cioè contenuta nell' oggetto della mente dove hanno luogo le relazioni. Ma ogni qual volta si ha questo *fine esterno*, supponendo che esso sia un reale uno, conviene che i mezzi stessi che si adoperano per ottenerlo abbiano un ultimo atto fornito di qualche unità, il quale sia la causa prossima del fine esterno ed uno, che si ottiene. Così nella macchina suddetta l' atto ultimo è quello dello schiacciare il grano. Ma poichè quest'atto nasce dallo stringimento di due superficie, e però dalla cospirazione di più agenti simultanei, esso non ha che un' unità mentale fondata nella relazione, e però ancora un' unità obiettiva. Se poi il fine è inerente a chi agisce, come se fosse il perfezionamento dell' agente, il quale dicesi *fine interno*, di nuovo o l'agente risulterebbe da più entità separate, e allora egli avrebbe natura di *contenuto nell'obietto*, e il fine del pari; o l'agente sarebbe un *uno subiettivo*, e anche l'*uno finale* sarebbe subiettivo.

* * * Ogni uno dunque, che venga costituito da un unico fine, si riduce all'*uno subiettivo*, o all'*uno obbiettivo*. E però, venendo noi a favellare dell'unità che si può concepire nell' Esemplare del mondo, è necessario che esaminiamo qual sia l'*uno subbiettivo*, e l' *uno obbiettivo* che si può in esso concepire, poichè l'*uno di fine* si riduce all'uno o all'altro di quelli.

1115. Pur faremo prima osservare, che il Mondo esemplare non può avere un fine totalmente esterno e separato da sè, come accade alla macchina da sfarinare il grano; poichè il Mondo, abbracciando tutto l'ente finito, non può produrre alcun'altra cosa di finito che sia fuori di sè. Può bensì concepirsi che fine esterno del mondo sia la beatitudine divina, poichè ogni opera di Dio ha per movente e per fine la sua propria beatitudine o gloria; ma questa non è effetto del mondo considerato in sè, come noi ora il consi-

deriamo, ma del mondo in quanto esiste assolutamente in Dio, cioè dell'atto creatore che è la stessa essenza divina. Parlando dunque del Mondo esemplare, considerato come realizzazione possibile, il suo fine non può mai essere esterno, ma si deve contenere in sè medesimo, ossia essere la propria perfezione. Poichè, quando si dice che il fine del mondo è la gloria di Dio, per la gloria di Dio si deve intendere « la manifestazione e la comunicazione di Dio alla creatura » (*Teodic.* 660, segg.); la qual manifestazione e comunicazione è contenuta nella creatura in cui si fa, e di conseguente è contenuta nel Mondo esemplare. Nello stesso Esemplare dunque del Mondo c' è Dio come fine del mondo, non diviso, ma comunicato alla cognizione e alla volontà essenziale della mondana creatura. Poichè quell'atto medesimo, con cui questa creatura riferisce se stessa a Dio e in Dio con tutta la propria attività si rifonde, è un atto della creatura che ha una relazione essenziale con Dio, come con un altro: il che toglie bensì al mondo l'*assoluta integrità* dell' uno, come abbiam detto; ma gliene restituisce in pari tempo una relativa, giacchè non potrebbe rifondersi in Dio, se Dio non le fosse accessibile, ed ella no'l sentisse in se stessa. Se dunque si cercasse nel mondo la *bellezza assoluta* semplicemente presa, certo non si potrebbe in esso rinvenire, perchè egli non può essere un *uno* assoluto: ma noi cerchiamo in esso l'integrità relativa dell'uno, e la bellezza relativa, e questa può esser anche una partecipazione della bellezza assoluta, come diremo.

Conviene oltre ciò considerare, che il *fine esterno*, che forma un unò mentale co' mezzi, è egli stesso il *tema* che dev'essere eseguito, e i mezzi in atto sono l'esecuzione di questo tema; onde quella bellezza che risulta da quest' uno mentale risiede ne' *mezzi* considerati in relazione al fine esterno che ottengono, i quali hanno una certa loro propria bellezza, quando sono più e sono congegnati con arte sì che producano nel più perfetto e semplice modo il *fine* che è proposto alla mente inventrice dei medesimi. La qual bellezza si può chiamare *bellezza di mezzi.*

Il *fine interno* all'incontro non appartiene al *tema*, ma all'esecuzione del tema, cioè all' archetipo. Poichè il tema è sempre un *astratto*, od almeno un' entità considerata in una rela-

zione astratta. Supponiamo che il tema sia l' uomo , l' uomo astratto. L'esecuzione, in cui sta la *bellezza*, è un uomo archetipo, cioè perfetto: realizzandosi l'uomo astratto, si forma dall'abilissimo artista l'uomo perfetto, il quale, appunto perchè perfetto, ha in sè il suo *fine interno*, cioè la perfezione. La perfezione dunque non costituisce l'*uno fondamentale* della bellezza , che sta nel tema, ma appartiene alla bellezza stessa.

Rimane dunque solo che noi esaminiamo, se nel mondo esemplare ci sia un *uno subbiettivo*, o almeno un *uno obiettivo*.

1116. E in quanto all'*uno obiettivo finale*, da quello che abbiamo detto risulta che, in ogni caso, questo non può mancare al mondo per riguardo all' *oggetto finale*, il quale è Dio, che è uno considerato in sè stesso, ed è uno ancora nella sua comunicazione al creato; poichè i molti intelligenti che sono partecipi di Dio, o di ciò che a Dio appartiene , come della verità , sentono così fattamente l' unità dell' oggetto a cui aderiscono , che in pari tempo intendono non esserci altro oggetto possibile per tutte, quantunque elle sieno, le intelligenze ; il che è quanto dire , sentono, almeno virtualmente, d'avere un vincolo comune, un solo oggetto, a cui, come pecchie, s'attengono e s'aggomitolano tutte egualmente. Ma oltre questa maniera di unità oggettiva finale ci può essere un'altra maniera d'unità oggettiva , indipendentemente dal fine oggettivo che non è *fine esterno*, ma è però fine come *un altro*: ci può essere cioè quell'uno oggettivo che consiste nell'essere il *mondo esemplare* un oggetto unico egli stesso ⁑.

1117. Domandiamo ora, se nel Mondo esemplare ci sia l'*uno subiettivo*. Egli è indubitato che il rispondere *a posteriori* a questa domanda è impossibile all'uomo che tanto piccola parte appercepisce del mondo: non si può entrare nella soluzione , se non per via d' ipotesi , e di ragioni di convenienza. Facendo uso della cognizione rivelata, noi sappiamo che il Verbo divino si è incarnato : in tal modo Iddio personalmente si è aggiunto al creato , sì che la creatura nell' incarnazione forma un uno col Creatore : un uno il più perfetto che si possa concepire , di maniera che , per quella che i teologi chiamano comunicazione degli idiomi , si può predicare di Dio ciò che avviene nella natura umana, e dell'uomo, come natura, si può

predicare quello che spetta alla persona divina del Verbo. Vi è dunque una persona divina che è fatta uomo. Ora, la persona divina è prima causa permanente di tutto il creato, n'è signora. Il creato dunque ha in sè un unico subietto, o persona divina nella quale tutto sussiste. Questo può dirsi certamente un *uno subiettivo* dell' universo , il quale , com'è nella realità, così non può mancare nell'eterno esemplare.

Ma ques'uno consistente nel *Verbo comunicato* e congiunto in persona colla natura umana, è soprannaturale. Quest' uno non è l'*uno d'integrità assoluta* proprio solo di Dio e del mondo in quanto è in Dio. Rimane un *uno relativo* all' esistenza propria del mondo. Ma è assai più che l'*uno naturale* che potesse avere il Mondo. Poichè è l'uno *assoluto* reso *relativo* alla natura umana, e per questa al mondo intero. Ma come l'*uno assoluto* si può rendere *relativo*? Per comunicazione, come abbiamo detto: per la quale avviene che il mondo sia il *subbietto* della relazione, e il Verbo sia il termine, perchè il Verbo non fu modificato assumendo l' umana natura , ma questa fu innalzata al consorzio personale colla divina. Ma contemporanea a questa relazione esiste la sua contraria, nella quale il Verbo è il subietto e il mondo è il termine. In questa seconda relazione il mondo esiste in Dio, e così ella non appartiene più al mondo in sè , ma a Dio autore del mondo, dove c'è l'uno d'integrità assoluta.

Il Verbo incarnato dunque dà l'uno soprannaturale al mondo, e perciò egli è il principio della *bellezza soprannaturale* del mondo che tutto si raccoglie e dipende da un individuo dell' umana natura, che è in pari tempo persona divina.

Dovendo dunque nel mondo esemplare esserci GESU' Cristo come c' è nel mondo reale, ed esserci come capo del mondo, contenente, e causa del mondo, sarà facile scorgere il *tema*, e l'*esecuzione ideale del tema* , nella quale esecuzione riportata dalla mente al tema sta la bellezza. Il tema dunque era questo: « il concetto astratto dell'uomo Dio »: l'universo è l'esecuzione di questo tema. Poichè, volendo eseguire un tal concetto, tutto il resto del mondo è virtualmente compreso in esso, per via delle convenienze metafisiche che devono necessariamente entrare « nell'archetipo di quel concetto astratto », archetipo che è l'esecuzione dello stesso concetto astratto, considerata nella sua possibilità.

Che se anche si faccia la supposizione, che in tutti gli astri abitino enti composti di anima e di corpo diversi dagli Adamiti a' quali è dato questo pianeta, e che in ognuna di quelle stirpi il Verbo si sia congiunto personalmente a un individuo: l'uno soprannaturale del mondo ci sarebbe ugualmente, perchè la persona divina sarebbe identica in tutti. Solo converrebbe allora esprimere il tema della bellezza soprannaturale del mondo così: « L'ente intelligente composto d'anima e di corpo Dio ».

La sublimità e la grandezza di questa bellezza inenarrabile del mondo congiunto personalmente al Verbo non può essere raggiunta dal pensiero umano, il quale solo ne può veder qualche raggio. Quegli scrittori che si sono adoperati a dimostrare, come tutti gli avvenimenti dell' umanità sono guidati dalla provvidenza alla gloria del Verbo incarnato e del suo corpo mistico, hanno pôrto al pensiero una rappresentazione storica che fu reputata bellissima: tale fu giudicata, a ragion d'esempio, quella che ha pôrto il celebre vescovo di Meaux nel suo *Discorso sulla Storia universale*. Perchè si trovò la bellezza in tali rappresentazioni? Perchè in esse vedesi una lunga serie di fatti ricondotti all'uno soprannaturale del mondo, che è il Verbo incarnato. Ma tutto ciò che può dire l'uomo più eloquente e più perspicace in questo argomento non è che una languida favilla dell' immensa e soverchiante bellezza che riceve il mondo dalla sua unione col Verbo. Questa dunque può chiamarsi prima *bellezza cosmica soprannaturale*.

1118. Or ci resta a vedere, se il mondo abbia, o possa avere un uno subiettivo naturale.

Qualora esistesse una grande intelligenza creata che avesse, per sua natura, ad oggetto suo proprio tutto il mondo esemplare ed esemplato, e colla sua attività concorresse alla realizzazione di questo, indubitatamente questa intelligenza, somma tra le create, si potrebbe considerare come un *uno subiettivo* del mondo che sarebbe in essa contenuto come suo oggetto e termine d' attività. Il mondo avrebbe in essa un' incomparabile ed unica *bellezza naturale*, essendoci in tal caso un primo creato in cui sussisterebbe. L'obietto informa il subietto intelligente, e determina la sua natura: perciò un tal subietto avrebbe una grandezza pari a quella di tutto l'universo. A

cui risponderebbe una grandezza di volontà e d'attività pari, maggiore di tutte le altre forze e potenze del mondo unite insieme, le quali nulla potrebbero operare sopra una così grande intelligenza. Il concepire un tal ente non ripugna.

Pur convien distinguere qui la *bellezza naturale* e sostanziale dalla *bellezza finale*. La bellezza naturale e la bellezza finale in Dio è la stessa, perchè Dio è le tre forme dell'essere perfette; egli è fine interno di se stesso. All'incontro il mondo prima esiste, secondo la natura sua, in istato di potenza a conseguire la sua *perfezione* che è il suo fine interno. Il tema non è eseguito compiutamente colla sola esistenza del mondo in sè; egli stesso il mondo deve percorrere una lunga serie di stati fino a che pervenga al suo stato permanente e perfetto, il qual ultimo stato, legato con tutti i precedenti, compie il tema, venendo solo allora ultimato l'archetipo. Quell'intelligenza grande dunque, che si concepisce come possibile, costituirebbe il subietto della bellezza naturale e sostanziale del mondo: raggiunta poi la perfezione accidentale a cui il mondo è ordinato, si avrebbe solo allora la *bellezza finale*. Quest'ultima bellezza non non c'è, se non per l'ordine soprannaturale, e però si riduce alla bellezza soprannaturale di cui abbiamo favellato.

1119. Ma convien riflettere dopo ciò, che il mondo abbraccia un complesso di persone. « La persona è un soggetto intellettivo in quanto contiene un principio attivo supremo » (*Antrop.* 769, 832, 837). Esigendo la persona un principio attivo supremo e questo intelligente, ne viene che essa, rispettivamente a sè, sia causa prima delle sue azioni, posto che esista, benchè il suo esistere possa dipendere da un' altra causa ad essa anteriore. Ne viene in secondo luogo, che essa sia essenzialmente una, e però incomunicabile: la sua esistenza come persona comincia e finisce in sè, è separata da ogni altra esistenza. Se dunque esistono molte persone nel mondo, ciascuna di esse è un uno subiettivo incomunicabile; e perciò il mondo non ha un solo uno subiettivo, ma molti. Ora, come l'ammettere questo non ripugni nè con ciò che abbiamo detto dell'uno subiettivo soprannaturale, nè con ciò che abbiam detto d'un uno subiettivo naturale possibile a concepirsi nel mondo, si chiarirà da quello che siamo per dire.

1120. Concediamo dunque che, quante sono le persone, altrettanti sono gli uni subiettivi; e questo certamente fa sì, che ci possano essere più *bellezze* contemporanee nel mondo, ciascuna delle quali perfetta.

Le persone esistenti nel mondo esemplare ed esemplato si possono poi considerare o in uno stato soprannaturale, o in uno stato naturale. Restringiamoci a parlare di quelle persone che conosciamo positivamente, cioè delle persone umane. Se ve n'avessero d'altra natura (e certo d'altra natura sono gli angeli), que' principî stessi che adoperiamo favellando delle persone umane si potrebbero loro applicare, colla debita proporzione. Parlando dunque delle persone umane, ciascuna è un uno intero subiettivo. Ciascuna altresì rimane identica nel corso del tempo che percorre in questa vita, e, cessata questa vita, acquista l' ultimo suo stato, nel quale permane. Se dunque la persona umana trovasi in uno stato soprannaturale, il quale consiste nell'esser ella un membro del corpo mistico di Cristo, o arriva ad un ultimo suo stato permanente di perfezione in cielo, o si fissa in uno stato d' imperfezione all' inferno. Le persone umane giunte in cielo hanno conseguito il loro archetipo, giacchè noi crediamo che ciascuna di esse realizzi un archetipo diverso (*Teodicea* 617-641) della stessa specie astratta, l'umanità. Considerando dunque le persone umane pervenute a quello stato finale di perfezione in cui dimorano, esse hanno due diverse relazioni sussistenti.

L'una di queste relazioni è con Cristo di cui sono membra, e in questa relazione esse non costituiscono l'*unità subiettiva* del mondo, perchè non sono un uno contenente, ma un uno contenuto; perciò non hanno l'integrità dell'uno, esse sono termini della relazione, e non il principio che è Cristo. Questi è l'uno intero e contenente, cioè è il Verbo a loro unito per la sua umanità, assolutamente in esse dominante. Questa è quella che dicevamo l'*unità* soprannaturale e universale della bellezza del mondo, assoluta relativamente al mondo, ossia l'unità della *bellezza assoluta partecipata*, giacchè la partecipazione è quella che relativizza ciò che è assoluto, rimanendo egli assoluto con una relazione di cui si fa termine.

La seconda relazione di queste persone è con se stesse. Con-

siderate in fatti puramente nel loro principio personale, che hanno per natura, e che ritengono sempre perchè il principio personale è il primo subietto radicale del dono soprannaturale (benchè questo s' aggiunga alla persona personalmente, quasi un cotale incremento di essa), considerate, in una parola, come principî supremi rispetto a sè, ciascuna diventa come un centro e un fine dell'universo. E veramente nell'ordine della ineffabile provvidenza tutto l'universo è concorso e concorre a formarle tali; chè, come disse San Paolo, « agli amatori di Dio *tutte le cose* cooperano in bene » (1), e « sono donate loro *tutte le cose* insieme con Cristo » (2). Sono dunque, sotto questa relazione, contenenti il mondo che a ciascuna di esse è variamente ordinato, e dal concetto di ciascuna è dipendente. Il mondo dunque, sotto questa relazione, ha tanti uni subiettivi interi, quanti sono gli eletti, e quindi altrettante *bellezze specifiche*, appartenenti al genere di quella che abbiamo chiamata *bellezza razionale* * *.

Ciascuno eletto dunque nel suo stato finale è un concetto realizzato che abbraccia tutto il mondo, e di lui si può ben dire, in un modo assai più vero che non disse Leibnizio delle sue monadi, che rappresenta in sè l'universo. Ma con ciascuno di questi eletti nel loro stato di perfezione finale l'universo ha una serie diversa di relazioni, e quindi per ciascun eletto è quasi un mondo diverso, a quella guisa appunto in cui, se il mondo visibile fosse riguardato da ciascun astrō, egli presenterebbe al riguardante un altro prospetto, nè queste diverse prospettive impedirebbero al mondo l'essere il medesimo. Poichè conviene ricordarsi che la bellezza nasce dalle relazioni, e molte relazioni un solo ente può avere con enti diversi.

Tanti dunque sono gli uni subiettivi e le bellezze diverse dell'universo, quanti sono i subbietti finiti intelligenti e personali pervenuti al loro ultimo fine, ciascun de' quali è un centro diverso a cui tutto è legato. Ma tutte queste *bellezze diverse* subiettive del mondo s' intrecciano, e intrecciate s'unificano nella *prima bellezza cosmica soprannaturale*, che è quella

(1) Rom. VIII, 28.
(2) Rom. VIII, 32.

che ha il suo fondamento, cioè il suo uno subbiettivo, nel Verbo incarnato.

1121. Come dunque abbiamo veduto l'*ente materiale*, preso prima da sè solo, costituire un uno subiettivo ossia reale e dar fondamento alla *bellezza corporea:* poi, considerato in relazione a un principio superiore con cui è fisicamente congiunto, cioè come termine del sentimento *animale,* non costituir più un uno intero, nè la bellezza, ma l'uno intero star nel principio animale che, considerato in sè stesso, dà il fondamento alla *bellezza psichica*: e indi anche questo, considerato in relazione con un principio più elevato che lo contiene, cioè col principio *razionale, intellettivo*, personale, cessar d'essere un uno intero, cessar d'essere fondamento e subietto della bellezza psichica, ma divenir contenuto ed elemento della *bellezza razionale*; alla stessa maniera l'uno razionale o intellettivo finito si può considerare in una relazione con un principio più elevato di lui, e allora egli cessa d'essere un uno subiettivo di quella bellezza ch'egli costituiva considerato in se stesso, e diviene elemento d'altra bellezza superiore. E questo principio può essere semplicemente l'*essere,* forma oggettiva di tutti i principî intellettivi finiti, e può essere il Verbo divino comunicato. Nel primo caso si ha un uno *oggettivo*, da cui pendono naturalmente tutti gli intelletti e le persone finite. Non avendo però quest'oggetto un'esistenza subiettiva, esso non costituisce un uno subiettivo; quindi in esso non si può ravvisare una *bellezza completa,* ma una bellezza diminuita, qual è *l'oggettiva astratta* o *indeterminata.* Ma se per l'uno superiore s'intende il Verbo, egli diventa sede della bellezza soprannaturale e prima dell'universo.

1122. * S'òffre nondimeno al pensiero questa difficoltà: « Che l'uno corporeo, o l'uno animale sia contenuto in un subietto intellettivo, questo s'intende, perchè essi stessi non sono subietti completi; ma che il principio personale, che è tutto in sè e non ha bisogno d'altra natura per essere intero, possa aver relazione di elemento e di parte d'un'altra persona, questo sembra ripugnare ». A questo si risponde, facendo considerare che l'*ente finito* è un ente relativo, e però anche la *persona finita* è una *persona relativa.* La persona finita deve bensì avere i costitutivi essenziali della persona in genere, chè altra-

mente non sarebbe persona ; ma questi stessi costitutivi li ha in modo relativo. Dichiariamo di novo questo modo relativo d'esistere, che è uno de' concetti più difficili delle scienze ontologiche, onde non sono mai troppe le parole per dichiararlo. Il costitutivo essenziale della persona è, come vedemmo, la relazione di supremazia che trovasi in un subietto reale intelligente. Questo vuol dire, che in un tale subietto (e il subietto è per sua essenza uno e primo e causa d'unità) c'è un' attività, della quale non havvi alcun' altra superiore nello stesso subietto di cui si parla. La persona dunque è essenzialmente contenente; sua natura poi è d'essere sentimento. Ora, suppongasi che questo contenente sia contenuto in un contenente maggiore. Esso contenente pertanto, essendo *sentimento* ossia principio sensitivo, o sente il suo contenente maggiore, o non lo sente.

S' egli sente il suo contenente maggiore, questo contenente maggiore diventa contenuto rispetto al principio che lo sente; ed è così, che avviene la partecipazione dell'assoluto al relativo (ordine soprannaturale). Vi hanno dunque in questo caso simultaneamente due relazioni: l'una, per la quale il contenente maggiore contiene il contenente minore; l'altra, per la quale il contenente minore, sentendo il suo contenente maggiore, lo rende proprio contenuto. In quanto dunque il contenente minore sente e così rende suo proprio contenuto il contenente maggiore, esso rimane persona; ma dicesi persona relativa, perchè è contenente in grazia della natura del principio sensitivo che contiene ciò che sente. Nell'altra relazione, cioè in quanto il contenente maggiore contiene il contenente minore, questo è contenuto, e non è più persona sotto questo rispetto; egli è sentito, inteso dal contenente maggiore che come tale non è più contenuto. Consistendo dunque la persona in una *relazione sussistente*, ella non impedisce l' altra *relazione* pure *sussistente ;* ma questa esclude da sè la prima, come la prima esclude da sè la seconda. Le due relazioni dunque s'escludono, ma esistono contemporanee. E da ciò non viene che sieno d' eguale eccellenza, perchè l'una può esser causa e condizione dell' esistenza dell' altra, e non viceversa: ma posto che coesistano, ciascuna è esclusiva *. La persona umana sente in due modi il contenente maggiore in cui esiste;

perchè lo sente come oggetto naturale, e in questo modo abbiamo detto avanti, che l'intuente contiene l'intuito; e lo sente come Verbo divino, nell'ordine soprannaturale.

Se poi il contenuto non sente punto il suo contenente, in tal caso rimane contenente egli stesso relativamente a sè, perchè, relativamente a sè, è come se il contenente non esistesse: egli dunque non è contenuto. Per questo dicevamo che il *principio psichico*, e il *corpo*, in sè considerati, sono *uni interi*, e danno fondamento a bellezze complete relative. In questo poi appunto differiscono dal *principio razionale* e intellettivo, che questo è contenente, sentendo un contenente maggiore che *relativamente* all'atto del senziente si fa contenuto; laddove il *principio psichico* e il *corpo* sono contenenti, perchè non sentono il loro contenuto, che così non esiste per essi.

1123. • * Si può dopo ciò dimandare, se le persone umane tutte, o alcune di esse, anche nell'ordine naturale costituiscano degli *uni subietti* della bellezza dell' universo. Ma essendo esse in via, e perciò in uno stato in cui non è eseguito ancora il tema compiutamente, non si possono considerar tali, atteso che l'universo fu da Dio creato ad una perfezione soprannaturale, e tutto a questo è ordinato: e inutile sarebbe il favellare d'un altro mondo ipotetico. Non c'è dunque nell'ordine naturale del mondo alcuna *completa bellezza;* nè ci sono *molte bellezze complete relative,* come accade nel mondo considerato in tutta l'integrità del suo ordine archetipo, che comprende la perfezione soprannaturale.

Per una ragione ancora più stringente si dee dire, che quelle umane persone che non ottengono la loro perfezione finale non costituiscono *uni interi* fondamento di bellezza. Esse entrano come elementi nella *bellezza prima,* e nelle *bellezze seconde* del mondo entrano unicamente come contenute, e come elementi; quindi hanno una condizione servile.

1124. Si domanderà qui, qual sia il *tema* dell'opera del mondo. E noi rispondiamo, che il primo tema si è l'*ente finito.* Nel concetto dell'*ente finito* si contiene virtualmente il mondo che n'è l'esecuzione. L'esecuzione di questo tema, considerata come possibile, è l' *eterno archetipo*, l' esecuzione reale è il *mondo creato* esistente in sè. La bellezza di quest' opera si vede e si

giudica da colui che sa stimare « quanto il tema dell'*ente finito* sia stato perfettamente svolto ed eseguito dall'eterno artista ». La cosmologia dichiara più ampiamente questo concetto. Se si considera questo tema dell'*ente finito*, vi si trova il mondo virtualmente contenuto. Ma questo concetto dell' *ente finito* può ricevere delle determinazioni, senza che ancora appaia la pluralità degli enti che nel concetto dell'*ente finito* virtualmente si contengono. Tali determinazioni non cangiano il tema, ma lo rendono più determinato, benchè si rimanga ancora lo stesso tema, il quale però si comincia con questo a lavorare. Così, chi trovasse, l'esecuzione perfetta dell'*ente finito* esigere che tutto si riduca a sentimento, prendendo il *sentimento* come il sommo genere del creato, avrà nel *sentimento* un secondo tema che darà il medesimo risultato. Un terzo tema s'avrebbe prendendo l'*intelligenza* come ciò a cui tutto debba esser ridotto. Un quarto, prendendo quello dell'ente finito assunto in una persona con Dio, che prescriverebbe il fine più sublime alla perfetta esecuzione dell' *ente finito*. Il tema dunque si può esprimere in un modo più o meno virtuale, ma il primo tema è quello che virtualmente contiene tutti gli altri, ed è, come dicevamo, il concetto dell'ente finito ».

1125. Dopo aver veduto come il mondo si unifichi in certi uni subiettivi, e così mandi varî splendori di complete bellezze che tutte si raccolgono, come giorno a giorno, nella prima e suprema bellezza divina: è a vedere altresì quale sia l'uno oggettivo che dar possa al mondo una bellezza puramente oggettiva e astratta.

Ogni bellezza è oggettiva, ma l' *oggettiva astratta* è quella, nella quale, considerata come oggetto, non si vede un subietto reale unico che costituisca l'unità de' più da lui dipendenti. In questo genere di bellezza diminuta, l'esecuzione del tema non conduce dunque a produrre un qualche subietto unico perfettissimo, ma un ordine dove, senza un subietto unico, c'è solo un'*armonia* tra più entità, sieno subietti o no. E qui conviene richiamare alla mente le due serie di astratti che abbiamo distinte (*Logic.* 423). Alcuni astratti contengono virtualmente un intero *subietto*, altri astratti non contengono virtualmente un intero subietto, ma degli spezzati di subietto, delle qualità,

delle quantità, delle relazioni, ecc., che, per quantunque si attuino secondo il tema che si trova nell'astratto, non danno mai un subietto reale esistente o possibile. Così, l'idea pienissima d'un ente è un compiuto subietto possibile a cui non manca altro che la realizzazione. L'idea piena contiene lo stesso subietto, ma per lo più può essere realizzata molte volte, e questo replicato realizzamento le lascia qualche indeterminazione ed astrazione dalle relazioni esterne. La specie astratta contiene le varie specie piene, e però implicitamente anche il subietto intero in cui vanno queste a finire. Lo stesso si dirà de' generi di tali idee. Questi dunque costituiscono la prima serie di astratti, la cui attuazione finisce da ultimo in subietti interi. L'altra serie è formata, come dicevamo, da tutte le qualità, quantità e relazioni non atte a sussistere da sè sole come interi subietti, ma solo atte a pensarsi come subietti dialettici e mentali. Nasce dunque qui una doppia questione. La prima: « Se gli *astratti di subietti* interi costituiscano il tema della bellezza puramente obiettiva ». La seconda: « Se gli astratti di *frammenti* di *subietto* costituiscano il tema della bellezza puramente obiettiva » ; e per bellezza puramente obiettiva intendiamo lo stesso che bellezza obiettiva astratta.

Alla prima questione rispondiamo, che gli astratti di subietto danno il tema ad una bellezza *completa* e *subiettiva*, quando il loro più perfetto sviluppo tragga seco la necessità d'un subietto solo che contenga tutti gli altri. All'incontro, allorchè il loro più perfetto sviluppo non desse per risultato altro che una moltitudine di subietti interi, quegli astratti non darebbero luogo ad altro che ad una bellezza obiettiva astratta, perchè i diversi subietti che ne nascerebbero sarebber congiunti solo per quell'idea astratta che ne formava il tema, e da cui furono dedotti, e così formerebbero un uno astratto, o puramente obiettivo.

Alla seconda questione rispondiamo, che tutti gli astratti che sono frammenti di subietti non possono, considerati come altrettanti temi, e sviluppati ed eseguiti, somministrare alcun'altra bellezza, che la bellezza obiettiva astratta, poichè la loro unità non può essere per alcun modo fondata in un uno intero, cioè in un solo subietto e questo sussistente.

Il primo e vero tema poi d'ogni bellezza è sempre l'idea più astratta che contenga nascosta nella maggiore possibile virtualità la sua effettiva esecuzione. Così, parlando della bellezza cosmica, abbiamo detto, che il primo tema è l'*ente finito*, perchè questo è il più astratto e virtuale concetto del mondo.

Risulta dunque da tutto ciò, che di bellezze oggettive astratte ci hanno due generi:

1º Genere di *bellezze oggettive astratte*: quelle che constano di più subietti interi che tutti insieme costituiscono l'esecuzione d'una specie o d'un genere di subietti che li abbraccia tutti virtualmente, e non abbraccia nulla di più. Questo genere si può chiamare *bellezza astratta subiettiva*.

2º Genere di *bellezze oggettive astratte*: quelle che constano di più entità indeterminate che tutte insieme costituiscono la perfetta esecuzione d'un tema che è un astratto, frammento di subietto; e questo genere si può chiamare *bellezza armonica*.

Consideriamo alquanto l'uno e l'altro di questi due generi, per ben intenderne la differenza.

1126. La bellezza astratta subiettiva si vede nell'esecuzione perfetta d'un tema che è un *astratto di subietti*. Nell'esecuzione ci dee essere, affinchè ci sia la bellezza, tutto quello che è compreso nel tema, ma nulla di più. Potendo dunque il tema essere più o meno astratto, e comprendendo virtualmente tanto di più, quanto è più astratto; perciò vi sono tante bellezze d'estensione maggiore o minore, quanti ci sono di tali astratti, i quali stanno gerarchicamente distribuiti nella mente. Diamo un esempio. Prendiamo l'astratto d'estensione minima del subietto uomo: quest'astratto è la *specie astratta* dell'uomo (1). Volendosi dare una perfetta esecuzione a questa idea dal Creatore, è necessario attuare tutte le *idee piene* dell'uomo, ch'essa implicitamente contiene nel suo seno. Queste rappresentano tutta la varietà possibile degli individui umani. Supponiamo che

(1) La *specie piena* è un universale, ma non un astratto: è un universale relativamente agli individui reali di numero indefinito, che si possono pensare creati sopra di essa, come su tipo comune; ma non è universale come idea. Poichè come idea è perfettamente determinata in se stessa, e però unica. Ora, la bellezza di cui parliamo è nelle idee, e l'uno senza varietà non basta, come dicemmo, a costituire la bellezza.

Iddio l'avesse appunto eseguita nel genere umano. Secondo le ragioni della sapienza, in questo non si possono dare due individui appartenenti alla stessa specie piena, e però sono tutti variati secondo le idee; ma del pari tutte le specie piene devono trovarsi attuate e realizzate (*Teodic.* 617-641). Ora trasportiamoci a quel momento in cui cesserà la generazione umana, e immaginiamoci schierato davanti tutto il genere umano, numero d'individui sterminato. Che cosa è tutta questa immensa moltitudine? È l'*umanità* stessa, sia che la contempliamo nelle idee piene, o nella loro realizzazione: l'*umanità*, questa idea unica, semplicissima, specie astratta, tema del gran lavoro. Alla vista di quest'unica e semplicissima idea, l'*umanità* convertita in una famiglia composta di miriadi di miriadi di specie piene, tutte diverse e queste realizzate, le quali tutte stavano contenute nel suo seno in un modo occulto; è impossibile che nell'uomo che la contempla non si susciti un sentimento di stupore, ch'egli non veda un'indicibile bellezza in opera così perfetta, non ammiri la sapienza dell'artista che ha saputo eseguire tutto ciò che gli era prescritto nel tema. L'*umanità*, questa specie, è l'*uno* di questo tutto così moltiplice e vario; ma quest'uno rimane un astratto nei più, non diviene un solo subietto reale, ma più subietti, e però dicesi *bellezza astratta subiettiva*.

Quantunque il mondo (e il simile è a dirsi del genere umano) abbia, come vedemmo, anche *una bellezza reale* subiettiva, almeno per l'ordine soprannaturale; tuttavia niente vieta, che colla mente si prescinda da questa per contemplare in esso la sola *bellezza astratta subiettiva*. Diverse bellezze stanno insieme e appariscono alla mente, a cagione del diverso rispetto sotto cui si considera l'opera stessa eseguita, dei diversi pregi che si contemplano nell'esecuzione dello stesso tema, e del diverso modo di formulare il tema. Così, se nel genere umano ultimato si considera la immensa fecondità della semplice idea *uomo* (umanità, specie astratta dell'uomo, è tutt'il medesimo), si ha la *bellezza astratta subiettiva*; e questa appartiene a quella bellezza che abbiamo chiamata *naturale* e *sostanziale*, per distinguerla dalla *bellezza finale* e *accidentale*, non perchè questa in quella non si contenga nel caso nostro in cui il concetto

uomo supponiamo eseguito nel più perfetto modo, ma perchè da questa ci piace astrarre, considerando in quella il solo pregio della *fecondità* dell'idea astratta.

1127. Ove si consideri che un individuo della specie fu assunto dal Verbo divino personalmente unito, si ha la bellezza *reale subbiettiva soprannaturale*, la quale eccede la *potenzialità* del concetto uomo sia attiva, sia passiva, ma non quella che è riposta nella recettività, essendo l'uomo suscettivo di questa unificazione e di questo perfezionamento soprannaturale, quando Iddio glielo voglia gratuitamente largire. Se poi nel genere umano ultimato si considera la *somma massima* di bene che nell'esecuzione del tema *uomo* ha saputo cavare il Creatore, si ha un'altra bellezza che si può pure riguardare come una specie subordinata della *bellezza astratta subbiettiva*, perchè è una eccellenza che si considera venuta all'atto nell'esecuzione perfetta dell'idea *uomo*, la qual bellezza si può dire *teletica* (*Teod*. 504-510). E dissi che questa bellezza si può riguardare come una specie subordinata della *bellezza astratta subiettiva* che consiste nel pieno svolgimento dell'idea *uomo*, perchè tengo per certo, che quel pieno e perfetto svolgimento rechi da se stesso in sè la conseguenza del *massimo bene finale*; onde basta riguardare l' umanità sviluppata intieramente e nel massimo modo possibile , sotto l'aspetto del bene finale, per trovarci la *massima somma* di questo; non potendo, secondo noi, la *bellezza naturale* venire in collisione colla *finale* , ma questa facendo la via e la condizione di quella.

Nell'esecuzione del tema *uomo* si racchiude anche il concetto d' un individuo generatore di tutti gli altri , il che si vede quando all' astratto uomo s' aggiunga una determinazione universale, a lui intrinseca, qual sarebbe quella del *sentimento animale* , che forma il sostrato, per così dire , e la materia dell' umanità. Questo sentimento ha un principio organizzatore , onde la generazione. Sotto a questo aspetto vi ha nel genere umano ultimato una bellezza in quanto tanti individui si vedono originati naturalmente da un solo individuo fonte di tutta la stirpe, e questa prolificità è una bellezza propria del *sentimento animale*. Essa dunque appartiene piuttosto al tema *animale* , tema più generico, che al tema *uomo*; ma ristretto all'*ani-*

male intelligente il tema costituisce una bellezza speciale, che può chiamarsi *bellezza stirpica.*

1128. La *bellezza astratta subbiettiva* si distingue dunque dalla *bellezza reale subiettiva* per questo, che quella risulta da più subbietti connessi insieme solo da un'idea astratta che ne dà il tema, e la *bellezza reale subiettiva* all'incontro esige, che nell'esecuzione del tema risulti un *unico subietto.*

Ma quest' unico subietto poi ne può abbracciare e contenere in sè molti altri, come abbiamo veduto; e in tal caso, o si considera solo quella bellezza che rende l'aspetto d'un subietto che tant'altri unifica in se stesso, e questa è bellezza *naturale* o *sostanziale*; o si considera quel subietto unico portato alla sua ultima perfezione anche accidentale, e ci si trova la *perfezione finale* e *accidentale.*

Se poi l'unico subietto non ne contiene altri in se stesso, ma solo contiene la sua natura moltiplice, allora la bellezza di cui è suscettivo è la finale, la quale è propria della specie piena completa, ossia dell'*archetipo,* e della sua realizzazione: la *bellezza naturale* di lui non si riferisce a lui come esecuzione del tema della *specie astratta,* ma come esecuzione d'un tema più generico, per esempio del tema *animale,* giacchè l'uomo considerato nella sola specie astratta è già *bello* tra gli animali, come l'animale tra i vegetabili, e il vegetabile tra gli enti materiali.

Un'altra considerazione è ancora da farsi intorno alla differenza tra la bellezza dell'*archetipo* d'una specie o d'un genere astratto, e la bellezza che si ravvisa nell'esecuzione piena della specie e del genere; e questa si è, che nella bellezza dell'archetipo nulla cade di deforme o di sconveniente, laddove nell'esecuzione totale della specie piena o d'un genere (convenendo che ci entrino tutte le specie piene possibili, sieno belle o brutte in se stesse) anche il brutto parziale entra a costituire il bello universale; perchè piace sempre e s'ammira l'esecuzione totale del tema unico, nel che sta la bellezza, sia che lo sguardo si limiti a considerare in questo tutto la *bellezza naturale* (1), o sia che si

(1) La *bellezza naturale*, cioè la bellezza della natura, si trova anche in quelli che non hanno bellezza finale, come ne' malvagi. Vedi S. Agostino, De Vera Relig. 77.

allarghi a considerare eziandio la *finale*. Anche la parte in se stessa deforme dunque concorre alla bellezza del tutto, dove non si considera più ella stessa come tutto, ma come parte del tutto. Il che fu veduto sempre dai sommi filosofi; alcuni anzi, esagerando e troppo universalizzando il principio, pretesero che ogni bellezza risultasse dalla composizione conveniente di più deformità, e la concordanza dalle sconcordanze, e in universale ogni unità da' contrari. Ma che questo accada rispetto alla bellezza che nasce dall'esecuzione totale di una specie piena e generica, è un vero filosofico di cui si dee tener gran conto (*Teod.* 659 segg.). Così ne ragiona pure Sant'Agostino: « sono tutti « così ordinati (« buoni e cattivi ») a' loro uffici e fini, affin- « chè ne risulti la bellezza universale, che quello di cui guar- « dato nella parte sentiamo orrore, sommamente ci piace se « lo consideriamo nel tutto. Poichè, nè pure quando noi vo- « gliamo portare giudizio d'un edifizio, dobbiamo già considerar « solamente un cantuccio, nè d'un bell'uomo i soli capelli, nè « in chi bene pronuncia un'orazione il solo movimento delle dita, « nè nel corso della luna i soli aspetti ch'ella ci presenta in « tre giorni »; ond'egli trae questa sentenza: *Ista enim quae propterea sunt infima, quia partibus imperfectis tota perfecta sunt, sive in statu, sive in motu pulchra sentiantur, tota consideranda sunt, si recte volumus judicare* (1).

1129. Della *bellezza astratta subiettiva* abbiamo recato in esempio quella che nasce dall'esecuzione del tema *uomo* che è una specie astratta. I *generi di subietti interi* danno altrettanti temi, ed eseguiti a pieno e con perfezione costituiscono altrettante bellezze la cui unità è sempre il tema. Per distinguere sotto questo aspetto tali bellezze tra loro, si potrebbero chiamare dal loro tema *bellezze d'unità specifica*, e *bellezze d'unità generica*.

Ora, tanti sono i *subbietti interi* quanti sono gli *enti*, sieno questi enti in sè veramente compiti, o per tali si considerino dalla mente. La mente umana considera come enti in sè i *corpi*, gli *animati*, i *razionali*, le *intelligenze pure*, oltre Iddio che è l'Ente assoluto il quale non ammette specie o generi. Ciascuno di questi enti subbiettivi sono generi, e possono costituire

(1) De Vera Relig. 76.

altrettanti temi di bellezze d'unità generica; ma alcuni di essi da sè soli sarebbero ineseguibili, perchè sono enti relativi, e però conviene di necessità riferirli ad altri a cui hanno un essenziale rapporto, e da cui prendono la determinazione.

⁎ A ragion d'esempio, il genere *corpo* dà il tema alla creazione dei corpi. Ma il tema *corpo* racchiude tutti i corpi possibili diversi di specie piena. E il loro numero è indefinito, perchè le loro forme, per lo meno, e le loro grandezze non hanno un limite a loro essenziale, che le determini. Ora, ciò che non ha determinazione in se stesso non può essere eseguito, se non prende prima le determinazioni necessarie da altre entità che gliele possano dare. Questo nasce perchè i corpi han natura di *termini*, e però si riferiscono ai principî sensitivi; devono dunque essere determinati da questi, la loro bellezza è a questi relativa. Perciò il tema possibile ad eseguirsi non è il puro genere *corpo*, ma è: « corpo termine de' principî sensitivi ». Dati dunque i principî sensitivi, ossia gli enti *animati*, il tema sarà eseguito perfettamente, qualora sieno creati tutti quei corpi che sono necessari al miglior servigio de' principî sensitivi ⁎.

Se prendiamo il genere *animato* per tema, l'esecuzione perfetta di questo tema sarà pure impossibile, perchè non si vede neppur qui come ci sia un numero definito possibile nelle specie piene dell'animato; e ciò, perchè la determinazione del principio senziente dipende dal termine, e questo essendo indefinito, indefinita rimane anche quella. Di che similmente è ragione, che il principio animatore è relativo al principio razionale a cui serve. Non si può dunque determinare il numero possibile degli enti animati in se stesso: solamente si può dire, che devono esser tanti quanti sieno sufficienti ad eseguire pienamente e perfettamente l'altro tema del *razionale*.

Per principio razionale intendiamo quello che ha due termini, l'*essere*, e un *corpo organico*. Noi supponiamo che l'intuizione dell'essere non convenga darsi a un principio animatore della materia, se l'organismo di questo non sia specificamente perfetto (*Psicol.* 672—675). A queste condizioni essendo legato un tal tema, si fa per lo meno molto probabile, che le specie astratte e piene degli enti razionali siano limitate e determinate. Certamente limitato e determinato è il

numero delle specie piene possibili dell'umanità specie astratta. Qualora altre specie astratte ci sieno di enti razionali, oltre quella dell' umanità, come si dovrebbe credere qualora gli altri corpi celesti fossero abitati com'è abitata la terra, anche queste specie astratte dovrebbero avere un numero determinato. Poichè, in quanto all' essere, essendo uno e il medesimo, non potrebbe moltiplicare le specie astratte se non per un diverso grado di forza dell' intuizione, il quale dipende, a nostro avviso, dal più o meno perfetto organismo (*Logic.* 66, n. 1109—1114, 1021). In quanto poi all'organismo stesso, dovendo esser uno e moventesi in circolo per l' unico principio sensitivo che il deve avvivare, è impossibile che le specie astratte sieno infinite. Poichè l' unità da esso richiesta determina e limita le parti atte a comporre gli organismi, e però il numero degli organismi stessi specificamente diversi, i quali diversi si rendono per un sentimento fondamentale specificamente diverso (*Psicol.* 215, 471—473). Questo è dunque un *tema* che si può eseguire in tutta la sua estensione, e però è il solo suscettivo della bellezza di cui parliamo; e lo stesso è certamente a dirsi dell' altro tema da noi accennato della *pura intelligenza*, benchè richiederebbesi troppo maggior discorso a provar che le specie che lo eseguiscono devono essere di numero limitato.

Se dunque or noi da questi temi generici risaliamo al tema più di tutti generale, e che tutti gli abbraccia, il quale abbiamo detto essere l' *ente finito*, anche questo vedrassi atto ad essere eseguito, perche limitato ne' subietti intellettivi da' quali si compone, e da' quali dipendono e sono di necessità limitati e determinati tutti gli altri enti di natura servile.

Questi diversi temi di bellezza astratta subiettiva, eseguiti che sieno, danno un' opera più o meno vasta. E sebbene la bellezza di quest' opera sia priva dell'integrità dell'*uno subiettivo*, perchè altro non hanno a fondamento, che un uno astratto, un' idea; tuttavia la bellezza va crescendo a mano a mano che s'allarga la quantità dell'entità che essa abbraccia, e la moltiplicità e la varietà che contribuisce qui ad accrescere quella quantità. Noi già dicemmo, che in proporzione di queste due cose appunto s'accresce la bellezza, cioè in pro-

porzione della perfezione dell' uno (e la perfezione dell' uno abbraccia la sua *semplicità*, e la sua *integrità*), e in proporzione del quanto d' entità che contengono i più, unificati. Quanto dunque è più estesa l'idea che forma il tema d'una tale bellezza, tanto più la bellezza cresce rispetto a questo secondo punto. Rispetto poi al primo, cresce ancora per la semplicità dell' uno, poichè l' idea, più generica che è, è più semplice; ma scema da parte dell'integrità dell'uno, poichè l'idea più generica è un uno meno intero, eccetto il caso che il genere stesso non si possa sostantivare e rendere sussistente, non certamente come genere, ma come tenente il luogo di specie: potendo la stessa idea esser genere e specie sotto varie relazioni.

1130. Veniamo ora a quella maniera di bellezza, che abbiamo chiamata *bellezza armonica*. Noi distinguiamo appunto il concetto dell'*armonia* da quello della *bellezza completa*, per questo che la bellezza è l' esecuzione perfetta d' un tema che conduce a produrre subietti interi (possibili o sussistenti), laddove l' armonia è l' esecuzione d' un tema che non conduce alla produzione di subietti, ma alla produzione di un semplice *ordine obiettivo*. Il tema è la *regola* astratta che determina quest'ordine; e questa regola e questo tema non è un astratto di subietti, ma di frammenti di subietti. Del rimanente, questa bellezza armonica, consistente in un semplice ordine obiettivo, è quella che attirò principalmente l'attenzione dei filosofi, e a cui si riferiscono molte definizioni della bellezza, per questo stesso generiche e troppo parziali. Così « l'uno nella varietà, o nei più » è una definizione al tutto generica la quale abbraccia tanto la bellezza compiuta, quanto la *bellezza armonica* che è una specie di bellezza astratta e diminuita.

1131. * L'ordine puramente oggettivo è o *lineare*, o *circolare*. Con queste parole non vogliamo già restringere quest' ordine alle cose che sono nello spazio e nel tempo; ma per lineare intendiamo ogni serie che non ritorna in se stessa e ricomincia; e per circolare ogni serie, il cui fine si ricongiunge al suo principio e ricomincia da capo perpetuamente senza interruzione. Queste serie possono essere di qualunque entità si vogliano, anche di sentimenti, di pensieri, d'idee.

L'ordine lineare o è definito o indefinito: l' ordine circolare è

sempre definito. Così, la serie dei numeri naturali, quella dei pari, o degli impari, e ogni altra serie di quelle che i matematici chiamano infinite, non danno mai altro che un ordine lineare indefinito. All' incontro le serie definite, come la formula di un binomio determinata, danno un ordine lineare definito. Se all' incontro si voglia esprimere un' elissi con una serie di lineette di qualunque piccolezza, si avrà sempre una serie circolare, ossia rientrante in se stessa, a pieno definita. L'ordine indefinito è un ordine che non è mai totalmente attuato, ma in parte rimane sempre in potenza: quindi l'ordine e la sua bellezza armonica è imperfetta, ossia essenzialmente potenziale.

Che riesca un ordine definito, o un ordine indefinito, questo dipende dalla natura del *tema*. Se il tema è un astratto così semplice, che non ammetta nella sua esecuzione alcuna varietà, di modo che non si abbia la pluralità se non per una ripetizione del tema stesso, allora l'ordine riesce indefinito perchè la semplice ripetizione è indefinita, rimanendo sempre la possibilità di reiterare la stessa ripetizione così una volta, come infinite. Poniamo che il tema sia una semplice differenza numerica, per esempio il numero due: dopo che avrò scritto due numeri divisi da questa differenza, io potrò scriverne quanti ne voglio senza trovar mai fine, ripetendo sempre la stessa differenza. Ma se il tema è un'idea astratta non semplice, ma complessa almeno virtualmente, la quale non si possa eseguire col ripetere semplicemente la stessa operazione mentale, ma chiegga mutamento d'operazione secondo il modo indicato dal tema stesso, se n'avrà un ordine definito. Questo è quello che accade nella serie d'un dato binomio, o in quella delle minime linee componenti un' elissi o altra curva circolare di cui s'abbia l'equazione: poichè la regola, secondo la quale si deducono i termini di quella o di questa serie, non è un' idea astratta semplice, ma complessa.

1132. Di qui s'intende perchè quelli che hanno parlato della bellezza hanno creduto di trovar sempre il fondamento di essa in una *similitudine* di parti, similitudine però, che sovente non sanno ben definire, nè indicare in che precisamente consista. La similitudine che accompagna la bellezza non è difficile a rinvenire, ove si parli della *bellezza armonica* a cui propriamente appar-

tiene. Perocchè questa consiste in un semplice *ordine oggettivo*, senza che abbia in sè alcun subietto. Ora, nell'ordine c'è la similitudine siffattamente, che Cristiano Wolfio ripose in questa l'ordine stesso, definendolo: *Ordo est similitudo obvia in modo, quo res iuxta se invicem collocantur, vel se invicem consequuntur* (1). Ma la similitudine nel modo in cui le entità sono disposte tra loro non è propriamente l'ordine, ma sì la regola e il tema dell'ordine. Poichè l'ordine sono le cose stesse così disposte. Vi ha dunque in quella bellezza che chiamiamo armonica la *similitudine:* il che è quanto dire, si vede in essa il tema conservato sempre uguale nelle varie parti dell'esecuzione. Per questo appunto osserva Sant'Agostino, che piace vedere distribuite le cose uguali ad uguale distanza, e se ce n'ha una disuguale, vederla collocata nel mezzo, piacendo allora l'uguaglianza dei due intervalli che quinci e quindi la partono dalle cose estreme: così in un edificio piace questa compartita distribuzione delle finestre, e si brama che la porta della casa e il terrazzino sieno nel mezzo, perchè si veda sempre mantenuta una regola che dalla mente si prende per tema, costituente l'uno nei più (2).

(1) *Ontol.* § 472. — Questa definizione sembra restringere l'ordine alle cose collocate nello spazio e nel tempo, e così intesa restringerebbe troppo la nozione dell'ordine. Questo si trova da per tutto dove si trovano « più entità legate insieme con una relazione unica, la quale può risultare anche da molte relazioni inferiori ». Queste relazioni possono esser anche relazioni d'*anteriorità* e di *posteriorità*: dove però intendasi d'ogni genere d'anteriorità e di posteriorità, non della sola cronologica (*Logic.* 442, 443, 812, 813).

(2) * *Haec igitur pulchra numero placent, in quo jam ostendimus aequalitatem appeti — Non enim hoc tantum in ea pulchritudine, quae ad aures pertinet* (dove non può stare altra bellezza che quella appunto che noi chiamiamo *armonica* o di *semplice ordine oggettivo*), *atque in motu corporum est, invenitur, sed in ipsis etiam visibilibus formis, in quibus jam usitatius dicitur pulchritudo. An aliud quam aequalitatem numerosam esse arbitraris, cum paria paribus bina membra respondent: quae autem singula sunt, medium locum tenent, ut ad ea de utraque parte paria intervalla serventur?* S. August. De Music. VI, 38. Non sempre però questa *similitudine*, o medesimezza necessaria alla bellezza armonica, s'intende allo stesso modo da S. Agostino; poichè per essa egli talora prende la *congruenza* e convenienza d'una cosa all'altra, per esempio, della luce all'occhio (Ivi); talora in essa vede la partecipazione della similitudine divina (*De Genesi* ad litt. L. imperfec. 59). *

1133. Pertanto, in qualunque sia gruppo d'entità, ogni volta che si possa trovarvi un'unica regola che dia la ragione di tutta la disposizione delle medesime, questa regola, o principio dell'ordine, che è sempre un astratto frammentario (e non un astratto di subietto), ci rivela la bellezza armonica. Questa bellezza varia secondo la natura delle entità nelle quali si mostra: e può dimorare nelle entità più astratte, e in entità concrete. La natura diversa delle entità in cui ella si trova, le aggiunge qualità straniere al suo concetto, ma insiememente legate con essa, e facili a confondersi con essa. Quando il matematico trova una formola che esprime una legge della natura, per quella formola si vede la bellezza di quel gran numero di eventi che ubbidiscono a quella legge; la formola, ossia la legge espressa in essa, è l'*uno* e il tema di questo bello: il complesso di questi eventi costanti sono i più, nei quali s'ammira l'uno. Tale è, a ragion d'esempio, la legge dell'attrazione astronomica, o qualunque altra. Se vogliamo prendere un esempio da entità concrete, ci si parano innanzi le sensazioni. Queste traggono seco il piacere, elemento che si associa alla bellezza, ma non è la bellezza, benchè ne possa essere egli stesso non solo l'effetto, ma ancora *la causa, ossia benchè possa essere* le entità disposte in quell'ordine, che dà la bellezza. Infatti l'ordine delle sensazioni più convenienti all'uomo è dove sta il bello della musica, della danza e d'altre arti belle, di che noi parlammo alquanto nella Psicologia (1537—1598), a cui rimettiamo il lettore.

* La bellezza è maggiore, noi dicevamo, quanto più ci ha di entità virtuale nel tema. Or, trattandosi d'un ordine oggettivo semplicemente, ossia d'una bellezza armonica, suol risultare maggiore l'entità, quanto l'ordine definito è formato da un maggior numero di parti. Quindi, se si vuol formare l'ordine armonico più di tutti astratto, conviene concepire l'ordine dei numeri. Per questo da taluni ogni bellezza fu creduta vedersi ne'numeri, come nei primi elementi d'ogni ordine.

Osserveremo infine, circa l'*ordine armonico* ed ogni altro ordine che non dia una *bellezza reale subbiettiva,* che quell'ordine e quella bellezza son sempre relativi ad un subietto intelligente il quale ne fruisce contemplandoli, ed è straniero al detto

ordine che gli sta davanti solo come oggetto non al tutto determinato perchè non contenente un subietto reale * *.

1134. Se dunque noi ora vogliamo riflettere sulle diverse maniere di bellezza accennate, vedremo che tante bellezze compiute si danno, quanti possono essere i *temi* che si assumono come eseguibili. Il tema è qualunque idea astratta o di subietto, o di frammento di subietto : essa idea riguardata nella sua esecuzione, vi si vede siccome l'uno fondamentale della bellezza. L'idea astratta tanto di subietto, quanto di frammento di subietto, può essere specifica astratta, o generica più o meno. La sua esecuzione può essere bellezza in due modi: quando l'esecuzione produce il solo archetipo contenuto virtualmente in quell'idea, e quando l'idea esaurisce nell'esecuzione tutta la sua fecondità virtuale.

§ 10.

Del plauso che dà la mente alla bellezza, e dell'entusiasmo e d'altri effetti nell'anima.

1135. Ad un'opera moltiplice e contenente molto d'entità, nella quale si vede perfettamente eseguita ed attuata un'idea astratta semplicissima che la nascondeva nella sua virtualità, si dà l'approvazione della mente, la quale consiste in questo giudizio: « in quell'opera è eseguito con perfezione il suo tema ». Quant' è più distante il tema dall'opera, tanto questa sembra più maravigliosa, e quando l'approvazione della mente è congiunta col senso della maraviglia, o almeno con un gran diletto mentale inerente all'approvazione, questa diventa plauso. Il tema è tanto più lontano dalla sua esecuzione o attuazione, quanto più quello è semplice e quanto più questa è ricca d'entità, sia per la grandezza dell'atto, sia per la moltiplicità. L'approvazione e il plauso è dunque un effetto naturale, che si eccita nel subietto intelligente alla vista dell'*identità* che si scorge tra due termini, che la mente confronta e che sembrano diversissimi, quali sono il *tema*, idea, e l' *opera* attualmente eseguita od attuata : dove per opera non intendo solo quello che si fa, ma anche quello che è sempre fatto, ossia in universale l'ente o l'entità attuata secondo il tema.

1136. Ogni grandezza di cose, quando ecceda e vinca le forze dell'immaginazione umana, si apprende dall'uomo con quel sentimento che si dice del *sublime*. Il sublime è di più generi; perchè di più generi sono le cose o nature che possono essere dotate d' una grandezza così eccedente. Ma quando la grandezza eccedente e vincente l' immaginazione o il pensiero umano è quella che si trova nell' entità stessa che presenta l'opera perfettamente eseguita ed attuata secondo un tema, allora si ha la *sublimità della bellezza o del bello*. Se l'opera contiene attuata una porzione di essere piccola o misurabile dalla mente, perchè il tema non richiede di più, l'opera potrà avere la *bellezza perfetta* sua propria, ma non avrà la *sublimità della bellezza*. Questa sola riscuote dalla mente umana un plauso straordinario.

1137. La smisurata quantità di essere che si ravvisa nella perfetta esecuzione d'un tema può concepirsi di due maniere. Poichè può trattarsi d'una quantità infinita, che non è più quantità: e questo *infinito essere attuale* è Dio solo, di cui la mente non si forma che un concetto negativo, pel quale sente che l'ente di cui si tratta eccede ogni sua cognizione. Può trattarsi in secondo luogo d'una quantità non infinita, ma così grande che il pensiero umano non possa misurarla per nessùn modo; allora l' umano subietto vede un'entità senza vederne i confini, e a lui riesce *indefinita*.

Nell'uno e nell'altro caso, se la cosa è appresa vivamente e con forza, nasce un plauso eccessivo che vince l'uomo, e che chiamasi *entusiasmo*, parola che viene da *θεός*, e da *ἄγω*, *ἄξω*, *ἅζω*, e significa quell'eccelso sentimento che viene da Dio il quale si comunica e soverchia e rapisce tutto l'uomo. Ciò che è veramente infinito, e ciò che è smisuratamente grande benchè finito, produce nell'uomo, se ci restringiamo alla sfera della natura, un sentimento simile; perchè nell'un caso e nell'altro l'uomo non vede i confini dell' oggetto che pensa, onde facilmente confonde lo *smisurato* coll' *infinito* vero. L'entusiasmo prodotto nell' uomo da ciò che per lui rimane indefinito è il principio della *deificazione* della natura, come abbiamo mostrato nei *Frammenti d'una storia dell' empietà*. E poichè il finito riesce immensurabilmente grande all' uomo in ragione dei limiti delle sue facoltà e della pochezza del suo sviluppo, perciò gli uomini sono più pronti a divinizzare le cose,

quanto sono più rozzi e meno perspicaci: per questo diversi popoli adorano diversi enti naturali, i selvaggi hanno i loro fetischi, a cui non si fermerebbero popoli civili. Questo eccesso di stupore che nasce nell'uomo dalla percezione di cose finite, alla cui grandezza egli non può estendersi per la limitazione del suo pensiero, si va dunque temperando coll'incremento delle cognizioni; ma la storia dimostra che il genere umano non potè mai liberarsene da se stesso, fino che Iddio medesimo non gli si comunicò soprannaturalmente.

Allora quando l'uomo è tocco positivamente da Dio, e così percepisce il vero infinito, non è più possibile che con questo sentimento novo ed unico egli confonda altro sentimento qualunque che gli possa essere cagionato da enti finiti, benchè tali di cui egli non può abbracciare o misurar la grandezza. Il sentimento di questi enti è prodotto da un concetto in parte negativo, e imaginario: il sentimento positivo di Dio è tutto effetto d'un'infinita realità che in lui agisce: questo non ha similitudine nè di specie, nè di genere, nè di efficacia con tutti gli altri sentimenti possibili prodotti dall'azione degli enti naturali e dall'azione subiettiva dell'uomo stesso, l'una cospirante coll'altra. In questo solo sentimento soprannaturale ci può essere il vero entusiasmo, e quel sublime furore di cui scrisse S. Paolo: « noi siamo stolti per Cristo » (1).

Lasciando da parte l'*entusiasmo fanatico*, principio dell'idolatria, che in questa prese diverse forme, e l'*entusiasmo* veramente *divino*, di cui tratta la mistica Teologia; noi dobbiamo dire qualche cosa dell'*entusiasmo naturale* buono in se stesso.

1138. Questo nasce dunque dalla vista, e dalla contemplazione vivace di un bello immensamente grande e maraviglioso, non di ogni bello; ogni bello riscuote, è vero, l'approvazione della mente, ma solo quando la porzione d'essere che compone il bello è grande, esso riscuote il *plauso*, il quale si cangia in *entusiasmo* quando la porzione d'essere che si vede ordinata nel bello sia grandissima e smisurata.

Ad eccitare però questo sentimento contribuiscono incredibilmente due circostanze accessorie, che sono la *novità* della vista

(1) I Cor. IV, 10.

inaspettata, e la *rapidità* del passaggio che fa la mente, quando, al veder l'*opera* grande in cui sta il bello, ricorre al tema e lo ravvisa in essa eseguito, con uno sguardo subitaneo e perspicace. E più ancora, quand'ella arriva a fare il passaggio contrario, dal tema datole passando con celerità e forza di mente a concepire l'opera eseguita con perfezione: il che è proprio de' sommi artisti, che in que' momenti si sentono agitati (anche per la fatica e lo sforzo nobilissimo) e dalla mente, con diletto squisito e indicibile, quasi sollevati sopra se stessi, e a se stessi rapiti.

Sì a percepire con vivacità e forza l'opera bella, e sì a passare con volo di mente da essa al tema, o dal tema ad essa, richiedesi poi naturale attitudine, aiutata dall'abito dell'arte: la quale attitudine risulta da un complesso di facoltà pronte, ardite e veramente alate, delle quali lungo sarebbe dare il novero, l'analisi, l'intrecciamento, la fusione, da cui vien la *facoltà artistica*. Lo stato d'un artista, dotato in copia di questa facoltà, nell'atto felice in cui, quasi creando, concepisce l'opera indicatagli dal tema: lo stato d'un poeta, a ragion d'esempio, che, propostosi la semplicissima e apparentemente vòta idea del tema, incontanente le apre il seno col vigor della mente, e la feconda, e, quasi deserto contenente in cui niun vestigio d' enti s' incontra, la rende al proprio pensiero come per incanto popolata d'entità innumerevoli, colorate, vive, moventisi, e con ordine ammirabile intrecciate e dall'unità della prima idea pur sempre contenute: lo stato, dico, di quest'uomo in tali momenti, per l'eccitazione e l'ebbrezza di un sentimento in cui come in un atto solo si fondono gli atti di tutte le sue potenze, non è più comparabile allo stato in cui si trovano tutti gli altri uomini: trasportato in un altro mondo, opera sua e attualissimo, il mondo reale per immenso spazio gli si è lontanato, nè più egli intende il parlar comune, nè gli altri uomini suoi simili intendono oggimai il suo.

Questo stato fu dunque chiamato da' Greci entusiasmo, cosa divina, fu chiamato divina pazzia o furore; parole che vengono in bocca sempre, quando il sentimento, per eccesso di forza e per la bellezza de' concetti che il producono, discorda dal sentimento comune; venne in bocca a S. Paolo e a S. Francesco d'Assisi nell'ordine soprannaturale, come venne in bocca a Platone nell'ordine naturale.

In fatti il carattere che più s'osserva nella pazzia è quello d'un pensare, d'un concepire, d'un sentire diverso e contrario al comune negli altri uomini. Ma questo pensare e sentire che si dispaia dal senso comune, può dispaiarsene in doppio modo: o perchè, mancando di quell'*ordine* che nel suo pensare e sentire serba il più degli uomini, riesce *disordinato* e per ciò stesso deforme, e allora è la *pazzia* e il *furore* malo; o perchè sollevasi ad un altr'ordine senza pari più eccellente e più vasto, e allora è la *pazzia* e il *furore* buono, artistico, e divino.

Ed è da considerarsi altresì, che l'*oggetto* informa e perfeziona il subietto. Ond' anco questo buono entusiasmo dà una sublime perfezione all' uomo. E in universale, ogni bellezza contemplata continuamente o frequentemente (sia reale subiettiva, o astratta subiettiva, o armonica) rende belle le anime che ella informa; ed è da questo principio, che dee muovere colui che volesse comporre un trattato della bellezza delle anime, di cui più cose, ma alquanto confusamente, già dissero Plotino (1) e gli altri Platonici. L'anima dunque si fa bella per natura, cioè per l'attitudine al bello, per abito, per frequente considerazione: purchè il bello contemplato non sia a scapito della contemplazione d'un bello maggiore. Poichè, a quel modo che anco il deforme, come parte, può contribuire alla bellezza del tutto, così anco il bello, come parte, può contribuire alla bruttezza del tutto.

1139. Rimane a domandare, se il plauso e l'entusiasmo possa eccitarsi, senza che la bellezza si contempli in qualche cosa di reale. A che si risponde, esser necessario il reale in quanto è necessario alla perfezione dell'opera. Così, parlandosi di Dio, gli è essenziale il reale, e la contemplazione non è perfetta se il reale non sia comunicato al contemplante, onde non ci ha perfetta contemplazione di Dio altra dalla soprannaturale. Pur, contemplato nel suo concetto ideale negativo, Dio riscuote plauso ed eccita entusiasmo, per un cotale slancio del subietto verso il reale, benchè no'l raggiunga. Ma questo plauso e questo entusiasmo è infinitamente minore, e d'altra indole da quello.

L'ente finito non esige, propriamente parlando, al suo com-

(1) Enn. I, VI, 3 segg.

pimento la realizzazione esterna. Ma egli esige il reale divino; e però anche di lui non si dà contemplazione piena, se non per chi vedesse il reale nell'assoluta esistenza, secondo la quale è in Dio, nell'atto creatore.

L'ente finito ideale riscuote un plauso minore, ed eccita un entusiasmo minore e certamente incompleto. Pure, nella sua attuale esecuzione nella mente, egli ha tanto di bellezza in sè, che per la sua ampiezza, moltiplicità, profonda essenza, ed ordine, può vincere la facoltà contemplatrice dell'uomo, può riscuotere un plauso senza fine, ed eccitare un mirabile ed entusiastico amore mentale.

Ma l'uomo non vide quest'ordine ideale in cui l'ente finito è ab eterno svolto ed eseguito dall'eterna mente, no'l vide, come andava supponendo Platone, prima di nascere; ma il dee raccogliere dai reali del mondo cogli istrumenti di cui la sua natura si trova fornita. Egli dee andare dalla realizzazione all'ideale, e in questo contemplar l'ordine, e in quest'ordine trovare il gran *tema*, e studiarsi di vedere con quanta perfezione questo gran tema sia effettivamente eseguito nel mondo ideale, ed eseguito nel mondo reale. Tale è dunque il progresso della mente umana callosofica, che dalla realizzazione raccoglie l'*opera ideale*, e in questa investiga il *tema*, e trovato il tema, torna da questo all'opera ideale e reale, e ne ammira l'indicibile perfezione e la bellezza.

E qui si devono ricordare le stupende cose che Platone nel Fedro dice di quelle anime che nelle cose corporee e d'un'esistenza momentanea vedono il simulacro dell'eterna e divina bellezza, e questa in esse contemplano e ne vanno perduti: salvo che egli si ferma alle idee che prende per Iddii, nè si solleva chiaramente fino al fonte e alla sede unica della bellezza, l'unico vero Iddio; e benchè certamente non al tutto lo disconosca, pur lo cerca con quel timore che tutti gli uomini, prima di Cristo, contenne dall'accostarsi alla divina Maestà (1).

Il bello dunque più proprio della natura umana è quello che trovasi realizzato nel mondo; perchè l'uomo stesso è un ente misto di corpo animato e d'anima intellettiva, e questa non intuisce per natura se non l'idea dell'essere, tema *universale* e di

(1) Phaedr. p. 245 segg., 250 segg.

tutti virtualissimo, e non ancora bellezza: e l'opera eseguita secondo questo tema egli deve poi raccogliere dalle modificazioni sue proprie, cioè dai sentiti finiti. Essendo solo il finito quel reale che è accessibile all'uomo per natura, da questo egli dee prendere l'eccitamento reale ed efficace alle sue operazioni, e le stesse sue idee determinate, e quindi l'archetipo di quella bellezza ch'egli può pervenire a vagheggiare. Del resto, come l'*ideale* dà la *luce*, che non è ancora bellezza ma elemento alla bellezza, così il *reale*, in universale parlando, aggiunge alla bellezza il *piacere sensibile* moltiforme, che non è elemento della bellezza, ma mirabilmente la rende più viva ed efficace sull'intelletto medesimo, e la bellezza per sè intellettiva congiunge, per così dire, e continua a tutto l'uomo, a tutte le sue parti, anche inferiori all'intelletto, ma a questo congiunte nell'umano individuo.

CAPITOLO XI.

In che modo si evita il circolo indefinito nelle tre forme dell'essere sussistente.

1140. La teoria delle relazioni, che ci siamo proposti di esporre, rimarrebbe troppo imperfetta, se non ci facessimo qui a diradare un'obbiezione che facilmente potrebbe venire alla mente offuscando la luce di tutta questa dottrina.

Abbiamo detto, che le tre forme dell'essere s'involgono reciprocamente, ma che il nome di *forme supreme* e sussistenti a loro non appartiene in quanto sono involte e *contenute*, sì in quanto involgono e contengono; poichè, come contenute, rivestono la forma contenente, e alla natura di questa appartengono.

Nasce qui dunque incontanente la difficoltà: che a questo modo le tre forme dell'Essere pare si debbano ripetere e involgere reciprocamente all'infinito. Poichè, se l'Essere subietto, poniamo, involge e contiene l'Essere obietto e l'Essere amato, ciascun di questi contiene alla sua volta l'altre due forme, e però, essendo sempre i contenuti anche contenenti, il numero de' contenuti e de' contenenti non potrebbe mai toccare la fine. Ora è

assurdo, che l'Essere assoluto abbia in sè un numero di forme e d'involgimenti indefinito, perchè ogni indefinito è imperfetto e non può sussistere in sè stesso (*Psicol.* 1372-1380).

Questa speciosissima obbiezione nasce dal non porsi mente a questo: che, quando si dice *contenuto* e *contenente*, nel caso nostro s'esprime la stessa identica natura, e non s'esprimono due nature diverse; ma che, significata questa natura colla parola *contenente*, essa è il principio ed il subietto d'una relazione, in cui la relazione sussiste: laddove significata la stessa natura colla parola *contenuta*, non è più il subietto, ma solamente il termine d'una relazione. Da questo procede, che quando si considera quella natura puramente come termine d'una relazione, s'esclude con ciò stesso da essa la qualità di principio e di subietto di una relazione. Perciò è falso, che il *contenuto*, precisamente come contenuto e null'altro, sia egli stesso contenente altre forme. Se dunque dapprima considero una data forma, per esempio la subiettiva, unicamente in quant'è contenuta nell'obiettiva, e poi la considero come contenente anch'essa l'altre forme; io con questa seconda considerazione ho distrutta la prima, perchè le ho aggiunto una cosa che le è opposta, e oggimai non la considero più come puramente contenuta, dacchè ho incominciato a considerarla anzi come contenente. Non posso dunque considerare come puramente contenuta una forma, e sotto questo preciso riguardo di contenuta dire che contiene l'altre; poichè, dicendo questo, ho cessato di considerarla precisamente come contenuta. E ciò basterebbe per far conchiudere, che non ha luogo quell'indefinito numero di forme reciprocamente involte le une nelle altre.

1141. Ma consideriamo più addentro la natura di questo involgimento. Un'entità può considerarsi contenuta in un'altra in due modi. O come termine della relazione di contenenza, e allora si considera come precisamente contenuta; o come principio ella stessa e subietto d'un'altra relazione di contenenza, e allora non si considera più precisamente come contenuta, ma come contenente ella stessa. Ora, niente vieta che l'*identica entità* che è contenuta e che, come tale, è termine della relazione di contenenza, sia ella stessa anche principio e subietto non della stessa, ma d'un'altra relazione di contenenza, cioè sia ella stessa contenente. L'entità è identica, la natura è identica; ma le relazioni sono diverse. Se

si trattasse d'una identica relazione, l'identica entità non potrebbe essere ad un tempo e principio e termine della relazione. Ma trattandosi d' identità che è nella natura, non nelle relazioni, non ripugna che quell'identità che è termine d'una relazione sia principio d'un'altra relazione. Nè da questo vien già il circolo dell'indefinito involgimento delle forme, che si temeva. Avviene solo, che l'identica entità si possa considerare come contenuta e come contenente, e di più si possa dire, che la contenuta sia ella stessa contenente rispetto ad un altro contenuto. Ora, in quanto è contenuta, può appartenere alla natura di quella che la contiene, e così dev'essere se la contenenza è perfetta, perchè in tal caso la contenuta è indivisibilmente della contenente, e questa la possiede come sua propria natura. In quanto dunque un'entità è perfettamente contenuta, costituisce la natura della contenente: salvo che la parola *contenente* esprime il principio, e la parola *contenuta* esprime il termine della relazione, che è nella stessa natura identica. A ragion d'esempio, la natura umana ha ragione di *contenuta* rispetto alla persona umana che ha natura di *contenente*, ma la natura umana è l' identica natura della persona umana; se non che, dicendosi persona si considera il principio, e dicendosi natura si considera il termine della relazione che è in tale natura (*Antropol.* 832 segg.). Ma se l'entità contenuta si considera come contenente ella stessa, cioè principio d'un'altra relazione, in tal caso essa non si può più dire contenuta come identica alla sua contenente, ma contenuta come un'altra, ossia avente un modo d'essere suo proprio, indipendente, come tale, dal proprio contenente. Niente vieta che questa nova relazione sia nella stessa natura in cui era la relazione precedente; perchè una stessa natura può avere più principî di relazione. E questo è quello che per rivelazione sappiamo accadere in un modo misteriosissimo nell'Essere assoluto. Ma noi possiamo intendere che ciò non involge alcun assurdo. Ciascuna dunque delle tre supreme forme nell'Essere assoluto contiene l'altre due come semplicemente contenute, e però come natura identica alla propria natura: in quanto poi queste forme contenute sono esse stesse Contenenti, in tanto ciascuna le contiene in sè come altre, cioè come altri principî e subietti di relazioni. E quest'è quello che i Teologi chiamano con proprio nome *incircumsessione* delle tre divine per-

sone. Poichè così inesistono le une nelle altre reciprocamente, senza confondersi, anzi distinguendosi.

Se dunque le forme dell'Essere assoluto, in quanto sono puramente *contenute*, in tanto costituiscono la natura della contenente, e la distinzione di contenuta e di contenente non è che concettuale e virtuale; egli è manifesto, che con questo non si moltiplicano le forme, ma si spiega solo per via di concetti astratti il loro organismo. In quanto poi quelle stesse che sono contenute si considerano come *Contenenti*, si distinguono; ma rimangono sempre tre, e però cessa tanto il pericolo dell'indefinito involgimento delle forme, quanto quello che s'accrescano le forme stesse, e quindi le persone, oltre il numero di tre.

1142. Dalle quali considerazioni possiamo cavare delle conseguenze utili a meglio concepire, per quanto ci è possibile, l'Essere divino.

Primieramente si può cavarne una più esatta notizia dell'intima e ineffabile unione delle tre forme nell'Essere sussistente. Poichè, se quella identica forma che esiste come contenuta, e come contenuta costituisce la natura della sussistente, inesiste anche in sè come Contenente, e in tanto è effettivamente distinta dalla prima, apparisce che le tre forme si radicano e sono nella stessa natura dell'Essere identico, e non differiscono tra loro se non a cagione delle *relazioni*, per le quali ciascuna nella stessa natura ha ragione di principio, di contenente, e però di persona. Dico di *principio* nella stessa natura, non di principio dell'altre persone; principio nella stessa natura vuol dire: principio che contiene e abbraccia tutta la natura divina come sua propria natura.

Si può ancora intendere meglio il perchè ciascuna forma, considerata come persona, non differisca effettivamente dall'identica natura divina, ma solo differiscano le persone tra sè. Poichè le tre forme, concettualmente distinte dalla mente, in quanto sono contenute, in tanto costituiscono la stessa natura divina, e non le persone; ma in quanto sono Contenenti, importando, come tali, le relazioni d'origine (cioè la generazione, e la spirazione, ecc.), in tanto sono persone distinte.

E qui ancora s'osservi in che modo la forma, come Contenente, non solo supponga, ma porti in sè espressa la relazione

d'origine, nella qual solo si fonda la distinzione delle persone. Poichè l'oggetto assoluto Contenente, come tale, è il generato dal subietto. Avendo il subietto, per la definizione, natura di primo, reso sè stesso obietto, deve avere condizione di *secondo* e di generato, il che è quanto dire, di subietto contenuto nell'obietto. E quindi il nome di Figlio, perchè ha ricevuto tutto dal subietto, e il nome di Padre, che tutto gli ha dato. La relazione dunque non è di solo concetto, ma effettiva ed in sè, poichè un tale oggetto è oggetto contenente il subietto per questo appunto, che il Padre fa se stesso oggetto coll'atto intellettivo e generativo dell'oggetto in cui pone tutto se stesso. L'oggetto Contenente dunque nell'Essere assoluto è tale per la relazione stessa d'origine, per la quale è generato oggetto Contenente. E lo stesso è a dirsi dell'Essere amato, che è il soggetto contenuto nell'oggetto amato e così spirato dal subietto identico contenente e contenuto con un'unica spirazione. Ma di questo dovremo ragionare altrove più estesamente.

1143. Si ponga dunque mente alla maniera con cui si può parlare dell'augustissima Trinità, tenendo presente quanto segue:

Ogni qualvolta si parla della relazione tra il Contenente e il contenuto, il discorso si volge intorno alla relazione tra le persone e la natura divina : relazione non effettiva , ma soltanto concettuale ed esistente in Dio solo virtualmente.

Ogni qualvolta poi si parla della relazione tra i Contenenti, il discorso si volge intorno alle relazioni tra le persone stesse divine, che non sono altro che relazioni d'origine, relazioni effettive, in Dio sussistenti, e costituenti le persone medesime.

Le tre forme dunque dell'Essere s'applicano tanto alla natura divina , quanto alle persone. Ma nella natura divina ci sono come contenute e indistinte, rifuse in una semplicissima natura, e solo dalla mente nostra distinte: distinzione che nella natura divina si concepisce come virtuale, a quel modo che i teologi distinguono in essa la scienza dalla volontà. Le stesse tre forme poi , prese come Contenenti, e, come tali, esprimenti in sè le relazioni d'origine che distinguono le persone , acquistano appunto questo nome di persone.

CAPITOLO XII.

Delle opposizioni.

Articolo I.

Delle opposizioni in generale.

1144. Prima di chiudere il discorso delle relazioni, dobbiamo favellare delle diverse opposizioni che si presentano al pensiero umano, poichè le *opposizioni* altro non sono elle stesse, che relazioni.

Acuta certamente fu la classificazione, che fece Aristotele delle opposizioni, in quattro generi: *contraddizione*, *privazione*, *contrarietà*, e *relazione*. Ma sebbene questa classificazione fosse seguita e approfondita non poco dagli Scolastici (1), tuttavia essa ha bisogno, per quanto ci pare, di essere di molto emendata e perfezionata.

Le *opposizioni* si possono studiare o nella loro propria natura, che è il metodo ideologico; o nella loro origine, indagando il primo loro principio e assistendo, per così dire, alla loro nascita, che è il metodo ontologico il quale suppone già davanti a sè l'ideologico (*Logica*, 389-395; 449-457). Questo secondo è il metodo che al presente noi dobbiamo seguitare.

Ogni *relazione* involge una opposizione, perchè essa risulta da una dualità che il pensiero veste della forma di uno, attesochè vede i due, tra cui passa la relazione, nell'oggetto uno, che entrambi li accoglie e presenta al pensiero; onde dicemmo, che l'oggetto è la sede di tutte le relazioni. Se pertanto la relazione risulta da due estremi, l'uno de' quali non è del tutto l'altro, giacchè così perirebbe la relazione; dunque l'uno estremo è opposto all'altro, perchè lo esclude. Indi l'opposizione in universale da noi si definisce: « un' entità che esclude l'altra »; da altri poi

(1) Basta, in vece d'ogni altro trattato, consultare l'opuscolo « *De quatuor oppositis* » tra le opere di S. Tommaso, pieno di eccellenti osservazioni, dal quale noi trarremo grande aiuto.

fu definita: « ciò che allontana la potenza dal produrre qualche suo atto »; onde ciò che allontana la potenza dal detto atto si dice un estremo della opposizione, e l'atto da cui viene allontanata la potenza dicesi l'altro estremo dell'opposizione medesima (1). Questa definizione però, inchiudendo il concetto di potenza, non è universale, e non può perfettamente convenire se non alle opposizioni che si trovano nell' ente finito, dove ha luogo la potenza.

Se dunque le *opposizioni*, come tutte le relazioni, hanno la loro prima sede nell'obietto, viene di conseguenza, che il loro comune *principio* sia l'intelligenza, perchè l'obietto è il termine dell' intelletto. Conviene dunque dedurre le opposizioni dagli atti dell'intelligenza per trovarne la genealogia, e di conseguente le classificazioni.

Ma poichè l' intelligenza è teoretica e pratica, perciò noi parleremo prima delle opposizioni che nascono dall'intelligenza teoretica, e poi delle opposizioni che nascono dall'intelligenza pratica.

Articolo II.

Delle opposizioni che nascono dagli atti dell' intelligenza teoretica.

§ 1.

Contraddizione.

1145. Due sono i modi d'operare del pensiero, l'intuizione, e l'affermazione; onde le due serie di potenze che abbiamo chiamate obiettive e subiettive (*Antropolog*. 521-legg.). Coll' intuizione o visione l'intendimento vede l'obietto, che è l'essere. Coll'affermazione e colla negazione egli pronuncia intorno all' obietto un verbo con cui acquista una *persuasione* che è tutta subiettiva, e non aggiunge nulla all'oggetto stesso. Questa persuasione non

(1) Così nel citato opuscolo « De quatuor oppositis » C. I: *cum enim oppositio non sit, nisi elongatio potentiae ab actu, sicut calor facit potentiam sui subiecti elongari a frigido, etc.*

è che di due sorte: quella che nasce dall'*affermazione* dell'obietto, e quella che nasce dalla *negazione* dell'obietto medesimo. Tutte le altre persuasioni non sono che composizioni di queste due elementari le quali si compongono parzialmente quando, l'obietto essendo moltiplice, intorno a qualche parte del medesimo può aver luogo l'affermazione, e intorno ad un'altra parte la negazione. Se l'oggetto è uno, o preso come uno, può solo aver luogo una di quelle due sorte di persuasioni. L'atto con cui una di esse si pone in essere è rappresentato dalla particella SI, e l'atto con cui si pone in essere l'altra è rappresentato dalla particella NO. Questa è la prima opposizione, ed è quella che si chiama *contraddizione* (*Ideol.* 561-566, 604, 605, 1460 n.; *Logic.* 112-118). Niuna contraddizione può cadere nell'essere stesso, nè in alcuna delle sue forme (*Logic.* 341); e però la contraddizione non è esattamente espressa, se si dice che è l'opposizione che cade tra l'essere e il non essere, o tra l'ente e il non ente; poichè il non essere è nulla (1), e quindi questo estremo non c'è se non nella mente. Il non essere dunque è un ente puramente dialettico, e si compone di due elementi: 1° dell'essere o ente concepito, 2° dell'atto della mente, con cui egli si nega; di che rimane « l'ente negato » dalla mente, e non puramente l'ente. Ora, l'ente negato è l'ente concepito colla *persuasione* ch' egli non sia. La persuasione dunque negativa si prende come un' affezione dell' ente concepito, benchè non sia tale, altro non essendo che un' affezione dell' intelletto e del subietto intelligente, come pure è tale l'ente affermato. Lo stesso ente dunque, oggetto concepito, se colla riflessione si pensa di qua come unito all' affermazione, di là come unito alla negazione, sembra due entità oggettive diverse; quando non è mai altro che lo stesso ente con due opposte relazioni all'intendimento, cioè a due opposti atti che l' intendimento fa intorno al medesimo. Ma questi due atti dell'intendimento circa la stessa entità si escludono reciprocamente, essendo l'uno la negazione

(1) *In ipsa enim oppositione contradictionis alterum extremum est nihil, simpliciter, et simpliciter nihil sibi determinans, tamquam subiectum, quia nobilius ejus extremum seu ens, nullum subiectum requirit.* De quatuor oppositis, C. 2.

dell'altro. Quell'opposizione dunque che si chiama *contraddizione* si può considerare: 1° come due atti appartenenti alla potenza del verbo della mente, che non possono stare insieme; 2° come due relazioni opposte dello stesso ente colla potenza del verbo, delle quali solo una può essere in uno stesso momento attuata; 3° come due *oggetti dialettici* opposti che s'escludono reciprocamente.

Se la contraddizione si considera come l'opposizione degli atti della potenza affermativa, s'esprime così colle parole d'Aristotele: « L'affermazione e la negazione non può stare insieme ».

Se si considera come una relazione dell'essere alla potenza del verbo, s' esprime: « l' Essere non può essere affermato, e negato nello stesso tempo ».

Se si considera come l' opposizione di due oggetti dialettici, s'esprime: « l'essere e il non essere s'escludono ». Quest'ultima forma diede agli Scolastici occasione di molte sottigliezze, suggerite loro dal non aver posto mente, che non si trattava di due veri oggetti, ma di due oggetti puramente dialettici, e artefatti dalla mente.

Per la stessa ragione la contraddizione non è esattamente espressa, quando si dice che ella passa tra l' *essere* e il *nulla*; poichè farebbe credere che il nulla fosse una cosa a cui si potesse paragonare un' altra. Ora, non c' è cosa che si possa paragonare al nulla, nè cosa a cui il nulla si possa paragonare, ma quel che si paragona è l'*essere negato* dalla mente, che si chiama nulla. Se nulla fosse presente al pensiero, non ci sarebbe il pensiero della contraddizione; chè un pensiero non si fa col nulla, ma con qualche cosa. Chi non dice nulla non dice una contraddizione, ma chi si contraddice dice una cosa affermandola e negandola nello stesso discorso.

1146. La contraddizione dunque non è nell'ente, o nell'oggetto, poichè l'ente non si contraddice; e non è neppure nell'intuizione, poichè questa è un atto, e l'atto è entità che pure non può contraddirsi. Onde vien dunque?

Si consideri che la *potenza* del verbo della mente ha due atti, l'*affermare* e il *negare*, ad entrambi i quali essa è indifferente come potenza. Potendo dunque ciascuno di questi due atti esser fatto dalla sola potenza, in una mente può cadere una riflessione sopra i medesimi, cioè la mente può supporre che sia fatto l'uno, o

supporre che sia fatto l'altro. Dopo ciò, la stessa mente riflettente può passare a una terza ipotesi, cioè che tutti due quegli atti fossero fatti allo stesso tempo. Proposta questa ipotesi in forma di questione, la stessa mente risponde a se stessa: « quest' ipotesi è impossibile, perchè l'uno di quegli atti esclude l'altro »: il dire che quegli atti adunati insieme sono impossibili, è un dire che danno una contraddizione, che costituiscono un assurdo. Ma per intendere che c' è assurdo, convien averli paragonati nella loro possibilità, e aver trovato che s'escludono. Senza ciò, la mente può credere che possano coesistere, e può anche fare ciascuno di essi, separato dall'altro, perchè ciascuno da sè è possibile, ed è per questo, che è possibile che l' uomo cada nell'assurdo (*Logic.* 116-118, 128, 508).

Quello dunque che è solo *impossibile* nella contraddizione non sono i due atti di loro natura contraddittorî, cadenti nello stesso subietto intelligente; ma *impossibile* è che un subietto intelligente li ponga veramente, conoscendoli contraddittorî: è impossibile, in una parola, all' intendimento di prendere per termine del suo atto la contraddizione stessa, non gli estremi della medesima. E questo, perchè il termine d'un atto è sempre un'entità in sè considerata. Ora, nell'entità non cade contraddizione: la contraddizione dunque non può essere termine d'un atto intellettivo, perchè non può essere un'entità in sè considerata.

Di qui procede che la contraddizione, in cui può cadere l'intendimento umano, è solamente obiettiva e, dirò così, elementare, ma non subiettiva e formale. Quella si fa con due atti separati, tra quali colui che li fa non avverte la contraddizione; questa dovrebbe farsi con un atto solo che avesse per oggetto lo stesso contradditorio, il quale, non essendo un'entità, non può nè manco prestare all' atto il suo oggetto. L' impossibilità dunque della contraddizione formale procede da questo, che « non ci può essere un atto intellettivo che non abbia per suo termine una entità », e l'entità non ammette contraddizione in se stessa.

1147. La contraddizione, abbiam detto, passa tra l'*oggetto affermato* e l'*oggetto negato*. Da questa formola apparisce, che l'oggetto deve essere *identico* ne'due estremi della contraddizione. Se deve essere un *identico oggetto* quello che si afferma e che si nega; dunque l'affermazione e la negazione cade su *tutto* l'oggetto, e non sulle

parti separate dal tutto. Negandosi e affermandosi l'oggetto nella sua totalità, s'afferma e si nega in quant' è *uno* e indiviso.

Ma di più l'oggetto dell'affermazione, e della negazione può esser qualunque. Gli atti dell'affermazione e della negazione sono egualmente possibili, qualunque sia l'oggetto, foss'anco un incognito. Onde la *contraddizione* potrebbe compiutamente definirsi segnando con X l'oggetto negato ed affermato. Se dunque questi atti opposti possono essere applicati a qualunque oggetto, ne viene ch' essi d' un oggetto affermano e negano ciò che è a tutti gli oggetti comune, e questo è l'*essere*. « La contraddizione dunque è un giudizio, che afferma e che nega ad un tempo l'*essere* d'un oggetto qualunque ». Per questo l'atto affermativo e negativo si esprime con due semplici monosillabi *sì*, e *no*; che non involgono alcun oggetto, ma da ogni oggetto prescindono; perchè possono ugualmente applicarsi a qualunque oggetto.

Nel giudizio contraddittorio dunque il *predicato* è sempre l'essere che si afferma e si nega (1); il *subietto* poi è un oggetto qualunque. Onde nella formola propria della contraddizione conviene collocare l'affermativa e negativa davanti all'*essere* come predicato, e non davanti ad altro predicato od al subietto, cioè convien dire: « l'uomo bianco è e non è », e non dire: « l'uomo è e non è bianco »: dove il bianco comparisce nome predicato; la qual formola imperfetta diede occasione agli antichi sofisti di molte vane dispute (2).

(1) *Ex dictis ergo manifestum est quod contradictio, secundum quod contradictio est, nihil negat in genere, sed simpliciter extra genus*, cioè l'*essere* che è fuori di tutti i generi. De quatuor oppositis, C. 2.

(2) Si può vedere nel Protagora e in altri dialoghi di Platone. Dicevano, a ragion d'esempio, i sofisti, che queste due proposizioni che prendevano per contradditorie: « l'uomo è bianco » e « l'uomo non è bianco », potevano essere entrambe vere, cioè si poteva ad un tempo affermare e negare il bianco dell'uomo, e quindi la contraddizione era possibile, e si potea difendere l'una e l'altra cosa. Ma il loro sofisma cessava, se si faceva osservare, che la contraddizione non istava nel negare e affermare il bianco dell'uomo, ma nell'affermare e negare l'essere di *tutto* quell' ente a cui s' applicava l' affermazione e la negazione; di maniera che, se quest'ente fosse stato « l'uomo bianco », la proposizione contraddittoria nella sua propria forma era questa: « l'uomo bianco è e non è » e l'impossibilità allora diveniva manifesta. Onde l'autore dell'opuscolo da noi citato afferma: *Cum dicitur*,

La ragione ontologica dunque, per la quale non si può affermare e negare ad un tempo l'essere d'un ente qualunque, si è perchè l'essere è uno e semplicissimo e identico con se stesso, e l'ente pure è uno, in quanto non ammette dualità nel suo essere. Quindi il giudizio contradittorio mancando di termine è impossibile.

§ 2.

Contrarietà logica.

1148. Un'altra opposizione che nasce dall'intendimento teoretico in quanto ha la potenza del verbo è quella della *contrarietà* delle proposizioni. La contrarietà risulta da due proposizioni, l'una delle quali nega non tutto, ma qualche cosa di quello che afferma l'altra, o negando tutto nega ancora qualche cosa di più, o aggiunge un'affermazione di qualche altra cosa.

La *contrarietà* dunque di queste proposizioni si può sempre coll'analisi scomporre in due elementi: 1° l'elemento che costituisce la contraddizione; 2° e un altro elemento soppraggiunto. L'opposizione dunque che hanno è una partecipazione della *contradddizione.*

Ma della *contrarietà* delle proposizioni abbiamo ragionato a sufficienza, pel nostro presente scopo, nella *Logica*, 107 segg.— 449-454, 504-506.

§ 3.

Considerazioni sulla natura delle opposizioni che nascono dall' intendimento teoretico.

1149. Il *contradditorio* dunque, e il *contrario* non è in sè. È solo un *ente dialettico*, e non consiste ne'due estremi della *contraddizione*, e della *contrarietà*, in quanto partecipa di quella;

« *Sortes est albus* », « *Sortes non est albus* », *non est contradictio absolute, sed contradictio participata in contrariis, in albo scilicet et nigro, et ideo in omnibus talibus propositionibus utrumque extremum est in genere* (cioè non è l'essere fuor de' generi, ma qualche qualità che entra nel genere): *in contradictoriis vero absolute neutrum extremum est in genere, hujusmodi enim sunt* esse *et* non esse, C. 3.

ma nell'identificazione di que' due estremi (l'essere affermato, e l'essere negato) in una sola entità dialettica. Il pensiero riflesso veste della forma astratta di entità anche quello che non è tale, e che sa che non è tale, e lo nega dopo averlo vestito di quella forma.

Da questo dunque si deduce per conseguenza, che la potenza del verbo non può mai avere per suo termine il *contraddittorio* o il *contrario*; e però questi non costituiscono *opposizioni* esistenti nell' ordine dell' essere; ma solo in quello del pensiero ipotetico, che considera come *ipoteticamente* possibile quello che pur trova *veramente* impossibile; e anzi, per poterlo giudicare impossibile, lo concepisce prima come ipoteticamente possibile.

Ma vi hanno delle opposizioni, che sono nell' essere stesso; e il pensiero le trova sì nell' essere dianoeticamente considerato, e sì ancora nell' essere considerato anoeticamente. Da queste poi il pensiero astraente ritrae altre opposizioni astratte, che si riducono a quelle che sono nell'essere: di queste dunque ci conviene ora parlare.

Articolo III.

Delle opposizioni che si osservano nell'ordine dell'essere, e che hanno l'origine nell'intelligenza pratica e perfetta di Dio.

§ 1.

Origine di tutte le opposizioni che si trovano nell'ordine dell'essere.

1150. L'intelligenza divina può considerarsi come *principio*, e come *causa*. Ci hanno delle *opposizioni* che traggono la loro origine dall' intelligenza divina considerata come *principio*, e delle altre opposizioni che traggono la loro origine dall'intelligenza divina considerata come *causa*.

Questi sono i due supremi fonti di tutte quelle opposizioni che cadono nell' ordine dell'essere.

Ma poichè anche nell' ente finito ci hanno de' principî e delle cause partecipate, perciò anche nel mondo si osservano due fonti subordinati di opposizioni. E a questi fonti subordinati si riducono anche le opposizioui che nascono unicamente

dalla facoltà del verbo umano, quali sono quelle due di cui abbiamo parlato, le proposizioni contradditorie, e le contrarie. Così tutte le opposizioni, senza eccezione, si richiamano, come a loro fonti remoti e universali, all'intelligenza divina come principio, e alla stessa intelligenza divina come causa.

§ 2.

Opposizioni che nascono dall'intelligenza divina come principio.

1151. Le opposizioni che nascono dall'intelligenza divina come principio sono:

I. Le opposizioni di *generante divino*, e *generato divino*, di *spirante divino*, e *spirato divino*. Queste due opposizioni, per distinguerle da tutte l'altre, noi le chiameremo opposizioni originarie. Per via d'astrazione esse riduconsi all'opposizione di principio e di principiato.

II. Due opposizioni danno quattro termini *generante* e *generato*, *spirante* e *spirato*. Ma poichè il termine spirante è lo stesso generante e generato; perchè il principio generante con un atto solo (con cui è) genera e spira, e l'attualità spirante passa nel generato colla generazione; perciò rimangono tre soli sussistenti che sono le tre persone divine: la prima *Generante spirante*, la seconda *Generato spirante* dell'identica spirazione, e la terza *Spirata*. Ora, ciascuna di queste tre persone è incomunicabile come tale, e involge perciò necessariamente la negazione delle altre due, in quanto si può dire, che il Generante *non è* il Generato e *non è* lo Spirato, e così di ciascuna rispetto all'altre due.
Questa *esclusione* dell'altre due importa una opposizione, che chiameremo opposizione d'*alterità modale*. Queste opposizioni d'alterità modale sono tre, ma ciascuna di esse è doppia: onde in tutto v'hanno sei opposizioni d'alterità modale, che sono:

1. il Padre è altro dal Figliuolo,
2. il Padre è altro dallo Spirito Santo;
3. il Figliuolo è altro dal Padre,
4. il Figliuolo è altro dallo Spirito Santo;
5. lo Spirito Santo è altro dal Padre,
6. lo Spirito Santo è altro dal Figliuolo.

III. Ma queste sei opposizioni d'alterità modale non sono già sei cose sussistenti in Dio, poichè ciò che sussiste sono solamente i tre termini, cioè le tre persone tra cui passano le sei opposizioni indicate. Queste sono dunque *sguardj* della mente che confronta ciascuno de' tre termini sussistenti cogli altri due. (*Logic*. 360, 404).

Ma la mente astraente fa un'altra operazione, e trova con essa le tre *forme* supreme dell' essere. Le quali sono *forme* astratte, che danno un concetto diverso da quello delle persone divine. Poichè queste si distinguono per le loro relazioni d'origine solamente; ma le forme sono concetti relativi sì, ma che non presentano in sè la propria origine. Esse trovansi da prima per l' astrazione comune considerando l'*ente finito*, il quale sussiste come *subietto*, ed è *obietto* della mente, ed è *subietto amato nell'obietto*. Ora queste tre forme suppongono certamente nell'Essere infinito le relazioni d'origine, ma non le presentano in sè. Che rapporto hanno dunque le *tre forme* dell'essere alle tre persone? Quello di *condizioni* logicamente precedenti; poichè il Padre non può generare che come subietto, e generando per via d' intelletto non può generare se non un *obietto* che fa sussistere, e il subietto nel generante e nel generato non può spirare se non l' amato che pure fa sussistere. I *diversi modi* dunque *d'origine* importano come loro condizioni astratte i diversi *modi di essere* che sono le supreme forme dell' essere. In questa guisa le supreme forme dell'essere si possono avere tanto coll'*astrazione comune*, quanto *coll'astrazione teosofica*, qualora, astraendo dai modi d'origine che costituiscono le persone sussistenti, si ritengano solo i modi di essere loro condizione, i quali non sussistono in sè, ma come astratti nella mente. Ora, i tre modi o forme di essere ritengono le stesse sei opposizioni d'alterità modale, che trovammo tra le divine persone.

IV. Queste sei opposizioni dunque d'alterità modale, che si ravvisano nelle persone a cagione delle diverse relazioni d'origine, rimangono nelle tre forme supreme a cagione di questo, che sono tre diversi modi dell'essere. Ma esse sono poi partecipate negli enti finiti, che tutti si riducono a quelle tre forme. E allorquando queste si prendano a fondamento della suprema classificazione a cui si possono richiamare tutte le entità finite, prendono il

nome di *categorie*. In quanto dunque le sei opposizioni modali sono partecipate dagli enti finiti, e così sono comuni agli enti tutti, si dicono *opposizioni categoriche*.

§ 3.

Opposizioni che nascono dall'intelligenza divina come causa.

1152. I. L'intelligenza divina pratica produce altri enti diversi da sè. Quindi l'opposizione di causa, e d'effetto. Consistendo la differenza tra la *causa*, e il *principio*, che questo non moltiplica l'ente, e quella il moltiplica, sia essa una causa che produca altri enti, o sia una causa che produca nuove entità in altri enti; perciò l'opposizione tra causa ed effetto può dirsi « opposizione entitativa di causa ».

II. L'intelligenza divina, come causa del mondo, limita l'ente, e limitandolo lo crea. Per questa limitazione cessa l' identità dell'ente, e nasce l'opposizione tra l'*ente infinito*, e l'*ente finito*.

Ora, poichè il finito non può esser l' Essere, e l' infinito non può esser altro che l' Essere, perciò v'hanno qui i due estremi della contraddizione. Ma non c'è la contraddizione stessa, perchè questi estremi non si trovano nello stesso subietto. Sono dunque i due estremi della contraddizione nell' oggetto della mente. Oltre la contraddizione poi c' è qualche altra cosa, poichè l' uno degli estremi non è puramente l' altro negato; ma oltre a negarsi l'altro, cioè l' infinito, si pone il finito, che è pur qualche cosa e non il nulla. C' è dunque *contrarietà*, e non semplice contraddizione. Noi dunque chiameremo questa opposizione tra l' infinito e il finito: « opposizione di contrarietà trascendente ».

L'ente finito dunque, non essendo l'essere, ma tuttavia partecipandolo, è la forma reale dell'essere limitata. Egli dunque è un ente relativo, perchè è pura forma limitata che ha una relazione d'unità coll'essere. L'opposizione dunque tra l'ente infinito, e l'ente finito è « opposizione di ente relativo all' ente assoluto ».

Che se invece di prendere per uno dei termini di questa relazione l'essere infinito assoluto, si prende l'essere infinito inde-

terminato, qual è davanti all'intuito umano, in tal caso si ha l'opposizione « tra l'essere in sè, e ciò che partecipa l'essere », tra l'essenza in sè, e ciò che partecipa l'essenza.

L'opposizione dunque dell'ente infinito e dell'ente finito; quella dell'ente assoluto e del relativo; quella dell'essere e della partecipazione dell'essere, sono la stessa opposizione considerata con tre diversi sguardi della mente, ed è sempre « opposizione di contrarietà trascendente ».

La ragione poi di questa opposizione sta nella *limitazione*, e la causa nell'intelletto divino limitante e creante.

III. Ma poichè la limitazione può essere maggiore e minore paragonati tra loro i limitati, perciò dalla diversa *misura relativa* di *limitazione* nasce la moltiplicità degli enti che compongono l'universo, e che sono oggetti della divina mente. Di quì quell'opposizione che ha un ente limitato con tutti gli altri, i quali egli esclude da sè. Questa maniera di opposizione si chiamerà da noi: « opposizione d'alterità entitativa ».

Le opposizioni dunque che risultano dalle *limitazioni* sono tre: 1° quella di causa e d'effetto; 2° quella dell'ente finito coll'infinito, e 3° quella degli enti finiti tra loro.

Essendo dunque anche « l'opposizione di causa e d'effetto » una di quelle che risultano dalla limitazione, scorgesi qual sia la ragione ontologica di questi due principî universali: 1° l'effetto non può esser maggiore della causa; 2° l'effetto come tale è sempre, sotto qualche rispetto, minore della sua causa.

Articolo IV.

Delle opposizioni che nascono dall'ente finito.

1153. Ora, anche l'ente finito produce delle opposizioni, oltre a quelle ch'egli ha già in se stesso, e che sono effetto della creazione.

§ 1.

Tre supremi generi d'opposizioni: le logiche, le ontologiche primarie, le ontologiche secondarie.

1154. Laonde già qui si scuopre l'intera classificazione di tutte le opposizioni possibili in tre sommi generi: cioè in quello delle

opposizioni puramente logiche; in quello delle opposizioni *ontologiche primarie*, che nascono dalla divina intelligenza in quanto è principio e in quanto è causa; e finalmente in quello posteriore delle *opposizioni ontologiche secondarie*, che nascono dalla natura creata, e che si potrebbero anche chiamare *opposizioni fisiche*, se piacesse restringere, come fa l'uso moderno, la parola *φύσις natura* all'ente creato, il che però non mi par bene.

§ 2.

Se le opposizioni ontologiche secondarie procedano dall'intelligenza.

1155. Il complesso degli enti finiti, quale a noi si presenta da prima fenomenalmente (e così il conosciamo con una cognizione diretta), ci appar composto: 1° di enti insensitivi, 2° di enti sensitivi, 3° di enti razionali; e in tutti questi enti troviamo delle attività che producono delle opposizioni. Penetrando però colla riflessione più addentro, veniamo a conoscere che l'attività non può attribuirsi che ai principî sensitivi, e intellettivi; e quelli suppongono questi almeno come loro causa di continuo a loro assistente. Quindi è che veramente tutte le attività in fine devono procedere da qualche principio intellettivo. E così, per l'annodamento che hanno le sostanze create tra loro, anche le opposizioni ontologiche secondarie ripetono in fine la loro vera origine dall'intelligenza. Ma questo ci basta d'avere qui accennato; sarà svolto altrove.

§ 3.

Alcune opposizioni ontologiche primarie sono partecipate dall'ente finito.

1156. E primieramente è da notare che alcune delle opposizioni ontologiche primarie, ma non tutte, si riscontrano nell'ente finito come partecipate, e anzi tutto le *opposizioni categoriche*, e le opposizioni d'*alterità entitativa*, per le quali un ente finito esclude da sè tutti gli altri. Oltre a ciò gli enti finiti partecipano

I. dell'opposizione « di principio e di principiato », e

II. della « opposizione entitativa di causa ».

Non si può scorgere all'incontro nell'ente finito « l'opposizione di contradditorî obiettivi », nè quella « di ente assoluto e relativo », perchè uno dei termini di queste opposizioni è l'ente infinito il quale manca nel solo finito. Queste dunque si possono chiamare « opposizioni trascendenti ».

§ 4.

Delle opposizioni proprie dell'ente finito e da esso prodotte.

1157. Quattro dunque sono le oppozioni ontologiche primarie di cui partecipa l'ente finito: 1° le *categoriche*; 2° quelle d'alterità entitativa; 3° l'opposizione di principio e di principiato; 4° l'opposizione di causa e d' effetto. Le due prime sono solamente ricevute nell'ente finito, e non producono di sè altre nuove opposizioni. Ma le due seconde, essendo attive, e partecipate imperfettamente, ne producono delle altre che hanno qualche cosa di proprio per l'imperfezione della loro prossima origine.

Consideriamo dunque, quali opposizioni d'un' indole propria produca il principio finito, e quali la causa finita.

§ 5.

Principio delle opposizioni ontologiche secondarie, la potenza. Principî potenziali — Privazione — Contrarietà nel finito.

1158. I. La differenza tra il *principio* nell'Ente infinito, e il *principio* nell'ente finito sta in ciò, che quello è tutto atto perfettissimo senz'alcuna potenzialità, questo all'incontro è misto di *atto* e di *potenza*.

Il principio dunque da cui nascono tutte le opposizioni *proprie* dell'ente finito, altro non è che la *potenzialità* di questo. Quindi l'opposizione generica è quella di « atto e potenza ».

II. Ora, l'atto dopo che è fatto lascia nell'ente una attualità abituale, la quale manca se l'atto non si fa. Quindi si manifesta una seconda opposizione generale, quella di « abito e privazione ».

Perciò la *privazione* non è una semplice mancanza o negazione. La mancanza semplice può esser mancanza di tutto l'ente, e in tal caso è il nulla, quell'ente puramente dialettico

che si fa colla negazione totale di cui abbiamo parlato: può esser anche mancanza di ciò che manca all'ente finito per la sua *limitazione essenziale*. Nè l'una nè l'altra di queste due mancanze, che danno luogo a due negazioni della mente, sono privazioni. La privazione è « la mancanza di quell'attualità abituale di cui l'ente o l'entità ha la potenza, ma non uscita all'atto ».

Ora, tali opposizioni generiche si suddividono in più specie per questa ragione, che il principio d'un ente finito, in quanto ha necessariamente un atto per esistere, è uno, ma ciò che resta in esso di potenziale si distingue in molte potenze nel modo da noi detto nella Psicologia (735 segg). Potendo dunque mancare l'atto di queste diverse potenze, ci può essere in molti modi nell'ente la *privazione*. Ma poichè noi cerchiamo le specie diverse di privazione, non possiamo divider queste, senza più, come si dividono le potenze, perchè in molte potenze la privazione può essere della stessa indole, e aver lo stesso carattere. A fondamento dunque delle diverse specie di *privazione* che possono trovarsi nell'ente finito, dobbiamo prendere il grado d'efficacia che ha la *privazione* a rendere imperfetto l'ente: di maniera che, secondo i gradi specifici che la privazione produce nell' ente, dobbiamo anche distinguere le specie diverse di privazioni.

Or dividendo la privazione secondo questo fondamento, se ne hanno tre classi; poichè

A. Ci ha una *privazione,* che nasce dalla limitazione dell'ente, ed è quando l' ente ha la potenza ad avere diverse attualità, ma avendone una, non può avere l'altra, contemporaneamente; così un corpo ha pur la potenza di ricevere diversi colori, ma quando ne ha uno, nello stesso tempo non può avere gli altri; chiameremo questa: « *privazione per causa di limitazione* ».

B. Ci ha una privazione che non è se non la semplice mancanza degli atti accidentali d' una qualche potenza, e la chiameremo: « *privazione di sviluppo* » o « *imperfezione semplice* ».

C. Ci ha una privazione che consiste in un disordine e in una lotta: sia che una potenza lotti per fare il suo atto e non possa per qualche ostacolo; sia che gli atti delle potenze non vadano in armonia tra loro, ma lottino insieme e s'impediscano reciprocamente; sia che gli atti delle potenze supreme che

hanno un termine trascendente, come la verità o il bene assoluto, vadano ritroso al proprio termine e lottino con esso: e questa chiameremo in generale: « *privazione di ordine* » o « *privazione di ordine d'essere* ». In quest'ultima privazione sta propriamente il *male*, il quale, definito in generale, altro non è che « una privazione nell'ente dell'ordine dell' essere » ossia « una privazione di quella attualità che nasce dall'atto di quella potenza suprema che presiede all'ordine nell'ente ».

III. Un'altra opposizione che nasce dalla potenzialità dell'ente finito è quella che si disse *contrarietà*, che Aristotele in qualche luogo confonde colla *privazione* (1). La differenza è questa: i due estremi dell'*opposizione privativa* sono l' abito da una parte, e la mancanza dell'abito dall'altra. I due estremi all'incontro dell' *opposizione contraria* sono due entità, l'una delle quali impedisce l'esistenza dell' altra. Nell' *opposizione privativa* l'un estremo è positivo, l'altro negativo; nell' *opposizione contraria* i due estremi sono positivi, o come tali si pensano (2).

1159. Quando nell'opposizione di contrarietà le due entità sono

(1) Aristotele (Phys. I) dice che « la privazione, cioè la mancanza dell'abito, e l'abito fanno la *contrarietà*. Ma questo non ci sembra esatto, come noi diciamo nel testo. Gli Scolastici bene distinsero la *privazione* e la *contrarietà*, e cercarono di giustificare Aristotele anche di questa inesattezza di parlare, inesattezza che però non è costante nel filosofo, perchè in altri luoghi la evita. Il citato opuscolo *De quatuor oppositis* dice con sottigliezza e profondità: *Privatio enim et habitus faciunt* contrarietatem *ut dicitur primo Physicorum, et ideo omnes contrarietates reducuntur in habitum et privationem, tamquam in primam oppositionem quae est in genere, sed in oppositionem contradictionis reducitur omnis contrarietas, ut in primam oppositionem simpliciter* (C. 2).

(2) Nel citato opuscolo si pone questa differenza tra la contraddizione, la privazione, e la contrarietà: *In ipsa enim oppositione contradictionis alterum extremum est nihil simpliciter, et simpliciter nihil sibi determinans tamquam subiectum, quia nobilius ejus extremum, scilicet ens, nullum subiectum requirit* (perchè è egli stesso subietto). — *In oppositione vero privativa alterum extremum vilius nihil est simpliciter, cum sit de genere non entium, tamen aliquid sibi determinat, pro subiecto, quod patet ex altero ejus extremo, quod requirit subiectum, et hoc est habitus ipse.* — *In oppositione autem contraria utrumque extremum aliquid est realiter, licet imperfectius deficiat magis a ratione entis* (C. 2).

due *abiti*, c'è sempre anche la *privazione*, perchè l'un abito esclude l'altro abito; ma oltre la privazione c'è qualche cosa di più, perchè uno de'termini non è solo la mancanza dell'abito, ma è un altro abito che impedisce l'esistenza del primo. Così, nella prima specie di privazione che abbiamo denominata per *causa di limitazione*, o si considera un abito in quanto ne esclude ogni altro, e allora è semplice privazione; o si considerano due abiti che si escludono a vicenda, come due colori, e in tal caso c'è il concetto di *contrarietà*. Noi chiameremo questa: *contrarietà per causa di limitazione*. Ma qui si osservino i diversi gradi di contrarietà. Un abito si dice escluderne un altro, perchè, quand'egli esiste, impedisce alla potenza di acquistare gli altri abiti che non possono coesistere con esso. Ora, questo impedimento può esser maggiore o minore; l'abito può allontanare la potenza dal produrre un altro suo atto con cui mette in essere un altro abito, più o meno, secondo che la potenza la quale ha vestito un abito avrebbe da fare un cammino più o men lungo, spiegare più o men di attività per arrivare, da quello che ha, ad acquistare l'altro abito. Quanto più dunque un abito mette la potenza in una condizione remota da un altro suo abito, tanto più un abito è contrario ad un altro. Però nel parlare ordinario si dà il nome di contrarî solo agli abiti più remoti l'uno dall'altro; per esempio, nelle sensazioni dei sapori si dicono contrarî il dolce e l'amaro, e non il dolce e il salso, perchè il senso, per passare dalla sensazione del dolce alla sensazione dell'amaro, deve fare una via più lunga, dee percorrere una serie più lunga d'atti elementari. Distingueremo dunque i due gradi estremi di questa opposizione di *contrarietà per causa di limitazione*:

A. Contrarietà di primo grado, o di diversità;

B. Contrarietà perfetta. (1).

La seconda specie di privazione dà luogo alla contrarietà

(1) Aristotele ripone la contrarietà nella *massima differenza* che aver possono quelle cose che ammettono il più e il meno. Metafis. IX (X), 4. Questa è la *contrarietà perfetta*. Pure la *differenza* non è propriamente *contrarietà*, perchè quella è un concetto che nasce dal considerarsi gli oggetti oggettivamente, quando la contrarietà nasce dalla *predicazione de' differenti*.

d'attività e di *passività*, e di *dare* e di *ricevere*, che chiameremo « Contrarietà d'attività », di cui nel paragrafo seguente.

La terza poi, la privazione di ordine, involge una lotta nell'ente. E questa è quella somma contrarietà che c'è tra il *bene* e il *male*, sia che trattisi di male fisico, o intellettuale, o morale. Chiameremo questa contrarietà in genere *contrarietà per disordine*.

E qui è da notare che non ogni *contrasto di forze* è contrarietà di disordine; poichè dal contrasto può nascere l'armonia: trattasi allora d'un contrasto naturale, che non è altro che un esercizio delle forze, dove non c'è una vera contrarietà, se non materiale.

Ma l'opposizione di contrarietà non si trova solamente tra abiti diversi che s'escludono più o meno, ma anche tra entità dialettiche, e tra enti, come abbiamo veduto. Laonde, riassumendo i sommi generi dell'opposizione di contrarietà, noi diremo che sono tre, poichè:

I. C'è una *contrarietà dialettica*;

II. Una *contrarietà trascendente*, tra l'ente infinito e il finito;

III. E una *contrarietà nel finito*, che è: o

A, per causa di limitazione; e questa: *a*) di primo grado e di semplice diversità; *b*) perfetta; ovvero

B, contrarietà d'attività; o

C, contrarietà per disordine *a*) fisico, per esempio la salute e la malattia; *b*) intellettuale, l'errore e la verità; *c*) morale, il *bene* ed il *male morale*.

§ 6.

Cause potenziali. — Contrarietà d'attività, e di dazione.

1160. L'ente finito non è piena causa; perchè « la causa è quella che contiene la ragione della sussistenza d'altri enti »; ma nè l'ente finito, nè alcun suo atto contiene la ragione d'altri enti: egli non produce la loro materia o realità, e non fa che *agire* nella materia o realità già esistente, il che non ha altra conseguenza, che di mutare, fino a un certo segno, le forme.

Di qui le opposizioni di *attivo* e di *passivo*, di *dare* e di *ricevere*.

La prima produce nell'ente passivo una modificazione, senza

che l'ente attivo dia nulla a lui di sè stesso; per la seconda l'ente dante dà qualche cosa delle proprie appendici materiali all'ente ricevente.

Articolo V.

Confronto tra le relazioni, *e le* opposizioni.

1161. Abbiamo detto che ogni *relazione* involge qualche specie di *opposizione*: viceversa, possiam dire che ogni *opposizione* è una *relazione*.

Il concetto tuttavia di *relazione* e di *opposizione* è diverso; poichè col concetto di relazione la mente non bada ad altro, se non a ciò che un' « entità è ad altra »: col concetto di opposizione la mente all'incontro considera, come « un'entità ne escluda da sè un'altra ».

Perciò non ciascuno estremo di una opposizione è una relazione, nè involge una relazione, ma solo i due estremi delle opposizioni costituiscono « una relazione d'opposizione ».

Così, se si prende il primo estremo della contraddizione, cioè l'*essere,* egli da sè solo non importa una relazione al *non essere* che è formato dalla negazione della mente. L'altro estremo all'incontro, cioè il non essere, « inchiude la relazione della negazione all'essere ». Il simile è a dirsi della *contrarietà trascendente*, e della *privazione*: perchè nella prima l'infinito preso in sè stesso (e non secondo il modo di denominarlo) non involge nel suo concetto un'immediata relazione al finito, ma ben il finito la involge all'infinito; e nella privazione, l'abito, che è l'estremo positivo, non involge per sè relazione coll'altro estremo negativo che è la privazione dell'abito.

Nè l'uno nè l'altro estremo della *contrarietà dialettica,* siccome nè pure l'uno o l'altro estremo della *contrarietà nel finito,* importa immediatamente una relazione all' altro; ma quando sono presi tutti due, e confrontati dalla mente, ciascuno ha la relazione di contrarietà all'altro. E lo stesso è a dirsi *dell'alterità entitativa*.

Finalmente, ciascuno degli estremi delle *opposizioni originarie,* e di quelle d'*alterità modale,* e di quelle d'*azione* e di *dazione,* involge la relazione coll'altro estremo.

Se dunque noi consideriamo tutti i generi d'opposizioni da noi enumerati sotto il rispetto di relazioni, troviamo:

1° Che tre generi, cioè la *contrarietà dialettica*, la *contrarietà nel finito*, e l'*alterità entitativa*, sono tali, che ciascuno dei loro estremi, preso separatamente dall'altro, ha un'esistenza assoluta senza relazione necessaria all'altro: e però la relazione nasce dalla contemporanea presenza de' due estremi;

2° Che tre altri generi, cioè la *contraddizione*, la *contrarietà trascendente*, e la *privazione*, sono tali, che il loro estremo più nobile ha una esistenza assoluta senza necessaria relazione coll'altro, ma il sistema men nobile, o negativo, ha un'esistenza relativa al primo, e però involge una relazione;

3° Che finalmente tre generi, cioè quelli delle *opposizioni originarie*, delle *alterità modali*, e dell'*azione* e *dazione*, son tali, i cui estremi, l'uno e l'altro, sono ugualmente de' relativi.

Che se dell'*azione* e della *dazione* si facciano due generi, questi ultimi, invece di tre, si computeranno per quattro.

Così tutti i generi sommi delle opposizioni sono nove o dieci.

Articolo VI.

Del triplice fondamento ontologico, ideologico, e dialettico che hanno le opposizioni.

1162. Ogni attualità dell'essere è uno: ma le attualità dell'essere sono più. Se l'esser *uno* è una proprietà essenziale a ciascuna, consegue che ciascuna escluda da sè tutte le altre. Questo è il fondamento ontologico delle *opposizioni*.

Ma non si potrebbe conoscere che una attualità dell'essere esclude l'altre da sè, se più di una non si considerassero insieme e si paragonassero tra loro. Ora, non si possono considerare simultaneamente, se non si considerano tutte in un solo obietto della mente. Così l'*obietto* è il fondamento ideologico di tutte le relazioni e di tutte le opposizioni.

La mente poi considera le attualità dell'essere, che s'escludono reciprocamente perchè ciascuna di esse non può esser che uno, in due maniere diverse:

1.° O considerandole oggettivamente come obietti distinti della mente (sieno questi obietti reali, o ideali, o mentali);

2.° O applicando loro la facoltà della predicazione, cioè ricercando ciò che ciascun di essi ammetta in sè, od escluda, cioè predicando l'uno dell'altro reciprocamente, o entrambi d'un identico subietto.

Considerati nel primo modo, la mente non iscopre ancor l'opposizione che hanno tra essi, perchè non li confronta, ma li considera singolarmente presi, l'uno a canto dell'altro nell'obbietto mentale, che tutti li raccoglie.

Considerati nel secondo modo, ella discopre l'opposizione. Ma in questa ricerca ella trova:

1.° Che ciascuno di essi esclude da sè la negazione di sè stesso; e ciò, perchè l'attualità (o ciò che si prende come un'attualità, anche il nulla vestito colla forma di ente dialettico) è la negazione della propria negazione;

2.° Che per naturale conseguenza esclude da sè anche tutto quello che include la negazione di sè stesso siffattamente, che non potrebbe ammetterlo senza ammettere con esso la propria negazione.

Ora, quando la mente trova che ciascuna attualità esclude da sè la propria negazione, ella ha con ciò discoperta quell'opposizione che si chiama contraddizione.

Quando la mente trova, che ciascuna attualità esclude da sè ogni altra cosa, la quale non potrebbe ammettere in sè senza ammettere in sè la propria negazione, essa ha con ciò discoperti tutti gli altri generi di opposizioni.

Quindi apparisce, che la *contraddizione* è il fondamento dialettico di tutti i generi d'opposizione, e che è la prima ed essenziale opposizione; fondata nella natura positiva dell'essere, che è la negazione del nulla come ente dialettico.

Tutte le opposizioni dunque si riducono ad una impossibilità di *predicare* una entità, o una attualità dell'essere, d'un altra.

Articolo VII.

Della misura delle opposizioni.

1163. Per questo gli antichi considerarono la *contraddizione* come la misura di tutte le opposizioni, dicendo che ciascuna op-

posizione è tanto maggiore, quanto più partecipa in sè della *contraddizione* (1). Ma questo ha bisogno d'essere dichiarato.

Qualunque sia l'opposizione, i suoi due estremi si escludono reciprocamente, cioè l'uno involge una negazione dell'altro, in modo che si può dire: « l'uno non è l'altro ». Perciò ogni opposizione o è contraddizione, o partecipa della contraddizione, che consiste nell'opposizione che c'è tra l'affermazione e la negazione.

Ma un'entità qualunque è negata ogni qualvolta si nega di essa qualche cosa che le è essenziale: poichè, essendo ella *uno*, se si toglie qualche cosa di quest'uno, già non è più dessa, non esiste più. Di qui si vede, che un estremo dell'opposizione può negare più o meno dell'altro estremo, benchè basti ch'egli neghi la più piccola cosa di ciò che lo fa uno, perchè di conseguenza rimanga escluso totalmente.

La misura dunque dell'opposizione è da prendersi dalla quantità di ciò che un estremo nega dell'altro estremo: se un estremo nega dell'altro di più, l'opposizione è maggiore, se di meno, la quantità dell'opposizione è minore.

1164. Stabilito questo principio, noi potremo misurare la quantità d'opposizione che hanno i diversi generi da noi annoverati.

E primieramente, l'opposizione tra l'*essere* e il *non essere* ha un estremo che nega dell'altro tutto, e perciò la *contraddizione* è un'*opposizione massima*. Ma questa opposizione, come dicemmo, non è che *dialettica*, perchè nell'essere stesso non può cadere opposizione alcuna. Onde non ha due estremi reali, ma un solo, il quale si afferma e si nega dalla mente nello stesso tempo (2), e l'*essere negato*, cioè il nulla, non ritiene nemmanco alcuna potenzialità, per la quale potesse avvicinarsi all'altro estremo (3).

(1) *Manifestum enim est quod ens non est in genere, nec suum oppositum*; *et ideo sicut omnes res quae sunt in genere est reducere ad ens quod non est in genere, ita omnes oppositiones rerum in genere existentium est resolvere in oppositionem illam cujus termini non sunt in genere*, che è la contraddizione, i cui estremi sono l'essere e il non essere fuori di ogni genere. *De quatuor Oppositis*, C. 2.

(2) *In contradictoriis vero absolute non sunt extrema realiter diversa, quia non ens non est aliqua res*. De quatuor Opp., C. 3.

(3) *Sciendum est quod dupliciter elongat aliquid potentiam ab actu.*

L'opposizione che abbiamo chiamato d'*alterità modale* non inchiude alcuna opposizione di essere, ma riguarda solo i modi dell'essere, o personali, o formali, o categorici; e questa è l'*opposizione massima de'modi di essere*, perchè ciascuno di questi modi di essere nega totalmente gli altri due, coi quali (rimanendo l'essere in tutti identico) non conviene nè in alcun genere, nè in alcuna specie. E a questa *opposizione masssima di modo* si riducono anche le opposizioni originarie, le quali non si devono concepire in un atto non compiuto, ma facendosi sempre e sempre fatto e compiuto ab eterno.

La *contrarietà trascendente* è l'*opposizione massima* nell'ordine degli enti, perchè l'ente infinito nega totalmente l'ente finito in sè subiettivamente esistente; e viceversa l'ente finito esistente nega ed esclude (da sè subiettivo, personale) l'infinito, il che è negazione massima. Pure gli estremi di questa opposizione convengono subiettivamente nella *forma reale* dell'essere, astratta dall'essere stesso: e obiettivamente nell'*essere* indeterminato.

Queste tre dunque sono le opposizioni massime:

la prima, *massima* perchè nell'*essere*, ma puramente *dialettica*;

la seconda, *massima nelle forme dell'essere*;

la terza, *massima negli enti*, tra la pura forma reale finita, e la forma reale infinita indistinta per sè dall'essere stesso.

Ora, come ha già detto Aristotele e come noi abbiamo tante volte ripetuto, ciò che è primo e massimo in ciascun genere è la causa (1) e la misura di tutte l'altre cose che entrano nel medesimo genere.

Possiamo dunque considerare queste tre opposizioni massime, come tre cause e misure di tre generi d'opposizione, cioè del genere dialettico, del genere ontologico, e del genere ideologico.

1165. I. L'opposizione *massima dialettica*, cioè la contraddizione, non ammette grado di sorte, perchè ciò che si afferma e che si nega è lo stesso identico essere; onde tutto ciò che si

Uno modo, ipsam potentiam removendo, ita quod nihil eius relinquatur, et isto modo in oppositione contradictoria elongatur potentia ab actu, quia in non ente simpliciter nihil potentiae est ad esse. De quatuor Opp., C. I.

(1) Metaph. IX (X), 4.

afferma anche si nega; di che Aristotele definì la contraddizione: «quell'opposizione, di cui non c'è, rispetto a sè, alcun medio» (1). Ora, l' opposizione dialettica è diversa dalle altre, perchè ella sola si fa per via di predicazione; e la prima è questa, per la quale si predica l'uno estremo dell'altro reciprocamente, cioè si dice: « l'*essere* non può essere il *non essere* », « il *non essere* non può esser l'*essere* ». La contraddizione dunque si può anche definire: « l'opposizione pura nella predicazione ». E diciamo l'opposizione pura, perchè in certe opposizioni dialettiche non c'è la pura opposizione, ma viene affermato o negato qualche cos'altro che, da sè solo preso, non fa opposizione; e tali sono quelle che abbiamo chiamate « opposizioni di contrarietà dialettica ».

In queste opposizioni c'è la *contraddizione implicita*, ma non apparisce la pura contraddizione. A ragion d'esempio, se dell'uno predico il non uno, dicendo: « l'uno non è l'uno », io ho la pura *contraddizione*. Ma se dico: « l'uno è il due », io ho la *contrarietà*, nella quale c'è la contraddizione implicita, perchè, dicendo che l'uno è il due, nego implicitamente che sia l'uno. Dunque, la contraddizione essendo semplice, e tale che non ammette alcun medio, e però non più nè meno, si vede com'ella possa esser la *causa* di quelle opposizioni che si hanno nelle *proposizioni contrarie*; ma non così vedesi com'ella possa essere la misura della quantità dell'opposizione. E non può dirsi veramente, che sia la misura immediata, ma sì la misura mediata ed elementare in questo modo.

Nella contraddizione non c'è che un solo oggetto che si afferma e si nega; nei contrarî ci sono due oggetti estremi della contrarietà. Ora, questi due oggetti, come abbiamo detto, si possono pensare oggettivamente, o per via di predicazione, dalla quale nasce l'esclusione, e la contraddizione o espressa o implicita. Se dunque noi pensiamo i due oggetti oggettivamente, senza predicare l'uno dell'altro, o entrambi d'un subietto identico, noi possiamo anche paragonarli insieme, e trovare la loro differenza. Questa differenza, acciocchè sieno contrarî, deve essere essenziale, altramente l'uno non escluderebbe l'altro:

(1) Poster. I, 11 — Metaph. IX (X), 4.

essenziale, dico, considerata nel subietto di cui si predicano, sia questo subietto esso stesso, sia un terzo subietto. Per *essenza* intendiamo ciò che si pensa nell'idea o nel concetto (*Ideol.* 646). La differenza dunque tra ciò che si pensa nel concetto del subietto di cui si è predicato uno de' detti estremi, e ciò che si pensa nel concetto del subbietto medesimo di cui si è predicato l'altro de' detti estremi, deve essere essenziale, ossia tale che, aggiunta o tolta, cangi in un'altra l'essenza pensata. Pure questa differenza può esser maggiore o minore. Infatti, contrario all'uno è tanto il due, quanto il tre, il quattro, e un altro numero maggiore qualunque. Pure la differenza che passa tra l'uno e il due è minore della differenza tra l'uno e il tre, il quattro ecc. La contrarietà dunque è maggiore in questa proposizione: « L'uno è il tre, o è il quattro », di quello che sia in quest'altra: « l'uno è il due », benchè in entrambe sia ugualmente implicita la contraddizione. La misura dunque immediata del quanto di *contrarietà* che hanno le proposizioni contrarie è il quanto di *differenza essenziale* che hanno i loro estremi considerati non per via di predicazione, ma pensati e paragonati tra loro oggettivamente. Or come si può dire, che la contraddizione tuttavia sia misura della contrarietà? Si dice che la contraddizione è misura elementare della contrarietà in questo modo: che quant'è maggiore la *differenza essenziale* tra gli estremi delle proposizioni contrarie, tanto più sono le contraddizioni implicite che esse contengono; e dal numero maggiore delle proposizioni contradditorie che si possono da esse dedurre si misura la quantità della contrarietà. E di vero, la proposizione contradditoria è questa:

L'uno è l'uno, e non è l'uno.

Nella proposizione contraria:

« L'uno è l'uno e il due », entra almeno una volta la contraddizione implicita, perchè si risolve in quest'altra contradditoria: « L'uno è l'uno, e non è l'uno perchè il due non è l'uno ».

Nella proposizione contraria:

« L'uno è l'uno, ed è il tre », entra almeno due volte la contraddizione implicita, perchè si risolve in queste due proposizioni contradditorie:

« 1. L'uno è l'uno, e non è l'uno perchè è il due »;

« 2. L'uno è l'uno, e non è l'uno perchè è il tre ».

E lo stesso si può fare predicandosi dell' uno un numero maggiore, e si ha un numero di contraddizioni implicite, pari al numero che si predica dell' uno.

1166. II. L'opposizione massima ontologica è quella che abbiamo chiamata « di contrarietà trascendente ». Ora, con tre formole noi abbiamo espressa questa opposizione, chiamandola:

1.° Opposizione d'ente infinito, e d'ente finito;

2.° Opposizione d'ente assoluto, e d'ente relativo;

3.° Opposizione di partecipante, e di partecipato, o d'essenza, e di partecipazione.

La ragione di questa triplice formula è il triplice concetto nel quale si pensa l'ente finito. Poichè questo o si pensa come un esistente, astrattamente, senza considerarne la natura, e allora si considera semplicemente come *ente finito*; o si pensa qual sia la sua natura subiettiva, e allora si considera come avente subiettivamente natura di relativo; o si pensa non che cosa sia, ma che cosa abbia in sè, e allora si considera come quello che partecipa qualche cosa dalla sua causa.

Ora, la *contrarietà trascendente* è massima in tutti questi tre modi. E quanto al primo, l'esser finito, o infinito dimostra una differenza infinita, o piuttosto è una diversità totale senza differenza, ed è invarcabile il passaggio dall'uno all'altro (*Psicol.* 1381 segg). Questa contrarietà è semplice ed una, e non solo non ammette più o meno, ma nè pure replicazione, la quale abbiam veduto potersi trovare nella contraddizione che giace nelle proposizioni contrarie. Poichè la contrarietà trascendente non è dialettica, ma appartiene all'ordine dell'essere; e l'ente infinito come tale è uno, non altrimenti che l'ente finito come tale; nè un ente finito relativamente all'infinito è più finito dell'altro; perchè possono bensì trovarsi differenze ne' gradi di finitezza tra loro, ma non tra la finitezza e l'infinitezza.

Lo stesso è a dirsi, se si considera la contrarietà tra l'ente assoluto e l' ente relativo; questo, in quant' è puro relativo, esclude sostanzialmente quello, e senza gradazione possibile di sorte alcuna.

Queste due contrarietà dunque sono perfette, ma non possono

esser misure d'altre contrarietà nel proprio genere, perchè questi generi non ne contengono altre.

Resta da esaminarsi la terza formola, che dice « l'opposizione tra chi partecipa e la cosa partecipata ».

È qui da dirsi che cos'è la partecipazione. « Quando la *natura* A, che si conosce con una idea la quale è astratta dall'ente B, si trova presente nella natura dell'ente C, allora si dice che l'ente C partecipa dell'ente B ».

La partecipazione ha sempre i suoi gradi: sia per la diversità dell'astratto mediatore, che rende la partecipazione di diversa categoria, o di diverso genere, o di diversa specie, più o men nobile: sia perchè la natura stessa che si conosce nell'idea astratta può avere quantità, ed essere presente in maggiore o minor copia, o con una presenza più o meno intima all'ente che la partecipa: le quali due circostanze mutano o il solo grado della partecipazione, o anche più.

Così dunque anche il finito partecipa dell'infinito, e ne partecipa più e meno in modi diversi. Questa espressione, « l'opposizione tra chi partecipa e la cosa partecipata », abbraccia in modo universalissimo tutti i modi e gradi di partecipazione; e quest'altra espressione, « l'opposizione tra il finito che partecipa e l'infinito che è partecipato », indica la prima partecipazione causa di tutte le altre.

L'essere è la prima cosa partecipata. Applicandosi la definizione che della partecipazione s'è data, « l'essere (partecipabile) è una natura che si conosce con un'idea astratta dall'ente infinito sussistente, e che si trova presente nella natura di ogni ente finito ». Ma quando si voglia determinar la misura in cui l'essere viene partecipato dagli enti finiti, allora è necessario ricorrere alle forme dell'essere, perchè l'ente finito non è che una forma dell'essere, e non l'essere stesso. La misura dunque con cui l'ente finito partecipa l'essere, è la misura con cui esso partecipa le forme dell'essere. Ma poichè la mente eterna concepisce gli enti nell'oggetto come contenente anche l'altre forme, e gli enti finiti produce limitando l'ente infinito come puro oggetto; perciò è la limitazione dell'essere obiettivo, che essendo maggiore o minore determina il quanto di partecipazione che l'ente finito fa dell'ente astratto dall'ente infinito. Come poi

questo ente astratto obiettivo s'appartiene alla forma categorica, così sotto a lei si schierano le opposizioni di genere a genere, e di specie a genere, e di specie a specie, e in fine tutte quelle opposizioni che si raccolgono sotto la denominazione « d'alterità entitativa », e quelle che a queste sono sottoposte, « di privazione, e di contrarietà ne' finiti ». E come tra l'ente astratto obiettivo e la specie pienissima c'è l'opposizione massima, così proporzionatamente l'opposizione divien minore secondo i gradi d'estensione delle varie idee. Che se si confronta l'individuo finito sussistente coll'ente obiettivo, qualunque sia l'idea in cui si pensa, ci ha opposizione categorica.

Ma questo non dà che una certa misura della partecipazione che l'ente finito fa dell'ente infinito, per mezzo dell'ente astratto, considerato l'ente come tale. Se si vuol misurare questa partecipazione prendendo ciascuna delle tre forme partecipabili, dovremo ricorrere « alle opposizioni d'entità modale », che è l'opposizione massima, non di essere, ma di pura forma. Consideriamo anche la partecipazione che l'ente finito fa delle singole forme.

Quella formula dunque esprime la partecipazione in genere. In questo genere ci sono gradi diversi, e il genere è la misura de' gradi in quant'è principio della cognizione de' medesimi, perchè sempre « il più universale comparato al meno universale è il principio della cognizione di questo ».

1167. III. Opposizione d'alterità modale. — Ci si presentano tre classi fenomenali di enti finiti, cioè gli insensitivi, i sensitivi, e gli intelligenti.

In che partecipano della prima causa gli insensitivi? — Essi non partecipano nè della forma subiettiva, nè dell'obiettiva, nè della morale. Qual è dunque l'elemento di cui partecipano? Per rinvenirlo, conviene che la mente astragga dalla forma subiettiva il concetto di *realità*, che altro non è che un elemento astratto di quella forma. Poichè nel concetto di realità in universale, non c'è un principio subiettivo, e molto meno c'è un principio subiettivo infinito. Pure il concetto di *realità* porge alla mente un'entità generalissima, la quale si riscontra tanto nella *forma subiettiva,* come un suo elemento mentale, quanto nell'ente insensitivo e puramente materiale. Se dunque all'as-

tratto e generico concetto di realità determinato da' suoi limiti la prima causa dia l' essere , se n' ha l'ente insensitivo e materiale (estrasubiettivo) che ha, tra tutti gli enti, la massima opposizione colla prima causa , perchè partecipa nel minimo grado, non di essa, ma del suo astratto.

In che partecipano della causa gli enti sensitivi ? — Anche questi non partecipano della forma subiettiva dell'essere, ma solamente dell' astratto della realità; in altro modo però, e con un grado di più, ed ecco il come. La *realità astratta* è il genere estesissimo. Questo genere ha primieramente due specie , cioè due astratti specifici. L' uno è l' astratto generico determinato per mezzo de' puri limiti, l'altro è l'astratto generico determinato dalla vita sensitiva, che aggiunge una differenza positiva all' astratto generico determinato da puri limiti. Questo secondo è un *reale semplice* e vivente, che dicemmo *principio*. L' altro è un *reale esteso*, che non può ricevere l' essere, se non nella condizione di *termine*. Questi due reali astratti sono tali, che per le loro relazioni naturali formano un solo ente astratto sensitivo , a cui la prima causa dà quell' atto di essere di cui è suscettivo. L' ente puramente sensitivo non partecipa delle tre forme, subiettiva, obiettiva e morale, che sono nell' essere assoluto , ma partecipa solamente d' un elemento astratto della forma subiettiva, d'un elemento astratto però più comprensivo, che non facesse l' ente insensitivo. Quest' ente dunque ha colla prima causa un'opposizione minore del precedente , perchè un grado di più partecipa della realità astratta che è un elemento mentale della forma subiettiva.

Venendo ora all' ente intellettivo , questo è quello che partecipa delle forme dell' essere. Partecipa della forma obiettiva, non però in modo ch' egli stesso subiettivamente sia questa forma, ma per via di semplice intuizione. Tra il subietto intellettivo che ne partecipa, e la forma obiettiva ch' è partecipata rimane dunque non solo l' *opposizione categorica* , ma ancora quella di *contrarietà trascendente* di prima forma , cioè quella che passa « tra il finito, e l' infinito ».

Ma questa opposizione non è tanta, quanta ne' due casi precedenti dell' ente insensitivo e del puramente sensitivo. Perchè rispetto a questi è assoluta, nulla partecipando essi dell'infinito;

ma nell' ente intellettivo l' opposizione è temperata dalla *partecipazione*, per la quale il finito trovasi per intuizione congiunto all' infinito con una relazione essenziale. Ora, la forma obiettiva non può essere limitata, chè non sarebbe più infinita; ma la partecipazione stessa può essere limitata, e questo fa che la *forma obiettiva* apparisca solo inizialmente all' intelletto finito, ossia avente in sè un' assoluta virtualità dell' altre forme e de' loro astratti elementari.

L' ente finito intellettivo partecipa dunque in una misura finita della forma obiettiva infinita. La partecipazione dell' infinito ha de' gradi sempre maggiori indefinitamente; poichè « l'indefinito veramente non è altro, se non la possibilità che l'infinito sia partecipato dal finito in una misura qualunque ». Perciò si concepisce una serie indefinita di gradi, ne' quali un ente intellettivo può partecipare della forma obiettiva dell' essere; crescendo i quali gradi, « si diminuisce in egual proporzione l' opposizione tra l'ente che partecipa, e la cosa partecipata ». E dico la cosa *partecipata*, non la cosa che *può essere partecipata*: poichè, questa non essendo limitata dalla misura della partecipazione, e però essendo d' ogni parte infinita, niuna cosa finita ad essa può commisurarsi. Così avviene che la *sapienza* partecipata da un ente finito possa essere sempre aumentata indefinitamente.

La partecipazione della forma obiettiva rende intellettivo il principio reale, lo rende un subietto inlellettivo. Un subietto intellettivo finito è partecipazione della *forma subiettiva astratta*, e non soltanto d'un suo elemento astrattò. Dico della forma subiettiva astratta, poichè l' ente intellettivo finito è un subietto finito, e la forma subiettiva sussistente è infinita ed è l'essere stesso: laddove alla forma subiettiva finita, acciocchè esista in sè, dee la prima causa aggiungere le determinazioni di misura, e l'essere.

Il subietto intellettivo finito partecipa anche della *forma morale astratta* o, per dir meglio, *virtuale*, in quant' ella per la propria attività intellettiva s' unisce all' essere, e a tutto il contenuto nell' essere obiettivo partecipato.

Ma v'ha, oltre tutto questo, la partecipazione soprannaturale dell' ente infinito, della quale conviene che tratti la Teologia e l'Antropologia soprannaturale.

In quella misura dunque, nella quale l'ente finito partecipa delle tre forme, in quella stessa partecipa dell' essere, senza il quale le forme non possono esistere, se non nella mente astraente.

Partecipando poi il finito delle tre forme astratte dall' essere, necessariamente partecipa anche di quelle opposizioni che per astrazione si cavano dalle *opposizioni originarie*, onde l'ente finito ha principî e termini ; e partecipa pure dell' opposizione di causa e d' effetto: opposizioni che partecipate da esso si dicono « d'attività e di passività », di dazione e di recezione ».

In quanto poi alle opposizioni « d'alterità modale », è a considerarsi, che le tre forme nell' ente finito non sono tre sussistenti, non sussistendo che la forma reale e subiettiva, e l' altre due essendo presenti alla sua natura come partecipate, ma non essendo lui stesso. Quindi tali opposizioni vi hanno certamente, ma passano tra i tre concetti astratti delle forme categoriche, e non fra persone reali.

Articolo VIII.

Conciliazione degli opposti.

1168. Abbiamo veduto che gli opposti si possono pensare obiettivamente, e si possono pensare per via di predicazione che d'uno di loro si faccia dell' altro, o che d'entrambi si faccia d'un terzo. Quando si pensano in questo secondo modo, allora si discopre la loro *opposizione,* che consiste appunto nel non ammettere essi questa predicazione. Essi prendono allora la forma di contraddizione, o di contrarietà dialettica, e così sono inconciliabili, cioè non possono coesistere.

Ma pensati nel primo modo, cioè oggettivamente, essi possono coesistere, ed avere anzi un vincolo tra essi, che forma appunto la loro conciliazione.

Questo *vincolo conciliatore* degli opposti è di tre generi, cioè egli è: 1° una relazione, 2° o una *natura comune*, 3° o un *subietto comune obiettivamente considerato.*

Il vincolo di relazione è quello pel quale un opposto è condizionato all' esistenza dell' altro, perchè è egli stesso un *relativo.* E questo può essere reciproco e formare un sintesismo, o essere unilaterale.

Gli opposti che hanno questo vincolo reciproco e bilaterale sono quelli che hanno una relazione reciproca : 1° le opposizioni originarie, 2° quelle d'alterità modale, sieno personali o formali o categoriche, 3° quelle di attività e passività, e di dazione e recezione.

Gli opposti che hanno il vincolo di relazione unilaterale sono quelli di contrarietà trascendente, giacchè l'ente finito è relativo all'infinito, ma non viceversa.

Il vincolo d'una *natura comune* unisce insieme e fa coesistere tutti gli opposti « di modalità personale » e « d'alterità entitativa», generi e specie.

Il vincolo del *subietto comune obiettivamente considerato* unisce « gli opposti privativi, e contrarî de' finiti ». E dicesi « subietto comune obiettivamente considerato », ossia ideale, perchè in un subietto sussistente non possono coesistere tali opposti, ma la mente pensa il subietto come specie, e lo vede suscettivo ugualmente de' due opposti, non però simultaneamente : onde i due subietti sussistenti, in cui sono gli opposti, sono un solo subietto specifico per la mente. Questo dunque è un vincolo mentale, che tali opposti mutuano dalla forma obiettiva dell' ente.

Questi due vincoli, il secondo ed il terzo, si possono dire *medii* tra gli opposti. Ma il vincolo di relazione reale non è propriamente un *medio*, ma è una *inesistenza* dell' un degli opposti nell'altro (1).

Ora, questi vincoli non sembrano a noi essere, come vuole Aristotele, la misura della *quantità d'opposizione;* ma ci sembrano i conciliatori tra gli opposti. La quantità d' opposizione dee assumersi « dall' impossibilità della predicazione tra due opposti, la quale può essere moltiplice o semplice, e può essere totale, cioè d'ogni elemento di cui consti l'opposto, o parziale,

(1) *In relativis vero neutro modo est convenientia. Non enim conveniunt in subiecto. Idem enim non est pater et filius secundum quod pater refertur ad filium. Nec conveniunt in medio sui generis, cum non sit in relativis magis et minus: habent tamen quemdam specialem modum conveniendi; quia unum illorum secundum illud quod est dependet ad alterum. Relativa enim se mutuo includunt* (se sono relativi entrambi gli opposti), *et ponunt, et perimunt, secundum Philosophum.* De quatuor Oppositis, C. I.

cioè per cagione di qualche elemento, non per cagione di tutti ». Così niuna opposizione maggiore può pensarsi di quella d'*alterità modale;* chè le forme dell' essere distanno tra esse infinitamente, assolutamente. Pure c'è tra esse la conciliazione massima, il massimo vincolo possibile, poichè la *natura comune* che li lega è l'*essere comune.* Posson dunque avere gli opposti una distanza massima tra essi, e aver anco un massimo conciliatore. Onde è da distinguersi la *quantità* della *opposizione* dalla *quantità* della *conciliazione* degli opposti.

Articolo IX.

Delle parole altro, diverso, differente, contrario.

1169. Sebbene queste parole nell'uso comune non si prendano a tutto rigore, ma s'usino l'una per l'altra, pure Aristotele e gli Scolastici diedero a ciascuna una definizione propria; che nelle questioni filosofiche, dove importasse, si dovrebbe ritenere.

Infatti, la parola *altro* sembra significare la più generale varietà che possa notarsi tra le entità, e però può prendersi con proprietà a significare « entità che non variano punto di essere, ma variano di semplice relazione »: onde se l'ente, per es., fosse identico, e la relazione sotto cui si considera non identica, potrebbe dirsi che è « altro ».

Diverso significa una varietà entitativa, e s'applica con proprietà a distinguere « due entità » senza indicare che differiscano in qualche cosa, o in tutto, tra esse.

Differente con proprietà si dice d' un' entità che ha qualche cosa di comune con un' altra, ma che ha pure qualche cosa di proprio, pel quale differisce dall'altra; e questo proprio si chiama *differenza*.

Contrario è preso da Aristotele per significare un'entità la quale comparata ad un'altra ha una *differenza massima* (1): differenza che per lui è la *differenza di genere*, poichè *genera non habent ad se mutuo viam,* cioè sono diverse le potenze, onde la potenza che costituisce un genere non può mai fare gli atti di potenza che costituisce un altro genere.

(1) Metaph. IX (X), 3, 4.

INDICE

SEZIONE III

SEZIONE IV